

*Acc. Illmo Sig. Prof.
P. Lammaccone*

RAFFAELE SCOGNAMIGLIO

Giudice

"non ti scorda d'...

R.S.

DEL SOLIDARISMO



NAPOLI

STAB. TIP. LUIGI PIERRO E FIGLIO

Via Roma 402

1911

978

ex libris
P. Jannaccone

DEP. 3. 978

RAFFAELE SCOGNAMIGLIO

Giudice

CUB0588209

DEL SOLIDARISMO



NAPOLI
STAB. TIP. LUIGI PIERRO E FIGLIO
Via Roma 402
1911

N.ro INVENTARIO PRE 16130

Ad Alfredo Bartolomei
esempio e guida

DEL SOLIDARISMO

L'affrancazione dell'individuo dalla tirannia che per secoli l'ha avvinto non può dirsi veramente compiuta, se non ad opera della grande rivoluzione francese per la quale venne a trionfare tutto il poderoso movimento filosofico che dalle concezioni del monadologismo Leibniziano, del panteismo spinoziano e della atomistica meccanica dei materialisti trasse sua vita. La grande battaglia contro ogni sorta di oppressione fu vinta dal diritto naturale, stimato attributo originario dell'individuo, in opposizione ai diritti che la società, o meglio, l'autorità sociale pretende far valere contro gli individui stessi.

— Fu grande la vittoria, quanto dura la battaglia; ma il riconoscimento ufficiale del diritto di natura dette ragione al Comte di protestare contro questa « metafisica della rivoluzione », non solamente ostile a qualunque politico organamento; ma assolutamente contraria alla possibilità storica e psicologica, come quella che adotta una concezione del tutto fantastica dell'individuo, rappresentato quale atomo danzante nel vuoto.

L'individualismo è dottrina assolutamente negatrice,

combatte ogni vincolo o soggezione cui l'individuo venga sottoposto, nega il domma e qualunque istituzione o legge che pretenda ossequio, arriva financo a negare qualunque principio di limitazione o di obbligo. Nel nome di quello si giunse a vilipendere l'idea di norma etica, a sconoscere così la stessa coscienza dell'umanità, presentandolo così dice il Vidari, « in forme audaci e talvolta spaventose... in atteggiamento di opposizione e di rivolta contro tutto il mondo etico-sociale » (1).

Non è possibile però seguire l'individualismo in queste aberrazioni e, poichè è necessario, dopo la negazione, ricostruire ed organizzare, se si vuole far opera vitale, quasi tutti gli individualisti temperano l'assolutezza del loro principio ed assegnano dei limiti all'azione del singolo, desumendoli sia dalla ragione del singolo stesso, sia dal suo sentimento e volontà.

Contro l'individualismo si è affacciata verso la metà del passato secolo la reazione del positivismo, affermantе con le grandi teorie scientifiche che rifulsero in quel tempo di vivida luce, la subordinazione della vita individuale alle grandi leggi che regolano la vita del cosmo. S'ebbe nel campo della politica e dell'economia la reazione del socialismo che pretese subordinare compiutamente l'uomo singolo alla società, negandogli e libera attività e compenso adeguato al merito. Nel determinismo universale si ravvisò l'annullamento di ogni valore morale e un nuovo e più oppressore monismo ritentò soffocare l'individuo nella sua rete.

(1) Vidari — L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX. Milano, 909 — pag. 8.

Si levò la voce del Renouvier a combattere la concezione deterministica e a reclamare pel suo *uomo filosofico* la libertà di scegliere i motivi dell'operare. Assai più poderosamente sorsero il Nietzsche e lo Spencer a proclamare la vitalità dell'individualismo, assicurato dalle stesse leggi dell'evoluzione già chiamate a soffocarlo e s'ebbe infine la reazione dei nichilisti russi, chiedenti la completa liberazione dell'individuo da ogni vincolo morale. Respingono ogni legge lo Stirner, credendo che l'uomo possa godere la sua vita, egoisticamente sacrificando tutti a sè, i nichilisti, reputando che l'uomo debba ritrovare, nella maggiore libertà, l'amore per gli altri che è suo fondamentale sentimento.

L'individualismo pertanto col Kropotkine e più col Tolstoj giunse a negare se stesso nell'« amore » e nella « vera vita »; ma quantunque sia possibile che dall'anarchia sogerà l'affratellamento, queste idee, non ostante il vivace entusiasmo dal quale sono state accolte, appaiono troppo dipendenti dalle concezioni mistiche e dalle condizioni politiche della nazione che le vide sorgere.

Le idee del Guyau riscossero in Francia ferventi ammirazioni e, ampiamente sviluppate, furono messe in rapporto delle leggi naturali regolatrici della vita organica che appaiono quali leggi generali dell'esistenza. Di qui nacque il solidarismo, infatti sulle orme di quell'apostolo della « vita espansiva », il Malapert enuncierà la base filosofica del solidarismo: « L'io, organizzandosi, s'allarga e cerca abbracciare la società, l'umanità, lo stesso universo.... Riconoscendosi un effimero esemplare dell'umanità..., l'individuo si unisce di cuore e di volere al-

l'umanità intera, quella non sè stesso l'individuo ama e vuol servire » (1).

Un'altra conciliazione vuol tentare il solidarismo.

Il socialismo ha mostrato al mondo la sua impotenza di raggiungere forme accettabili di vita sociale. Gli è possibile che la condizione storica di un lontano avvenire lo veda praticamente stabilito; ma oggi le descrizioni della società, regolata secondo i principii collettivisti, presentate dal Bellamy e dal Richter in forma popolare e satirica, hanno allontanato di molto dalla pubblica coscienza quelle utopie. Il socialismo democratico, per bocca del Bernstein, confessa l'impossibilità di raggiungere l'ideale socialista e l'esperienza dimostra la deviazione di questo nel sindacalismo.

Però le accuse di furto e di « truffa obbiettiva e necessaria », mosse dal Proudon e dal Marx contro « il borghese » non cessan di produrre odii e rancori fra le classi ed il solidarismo vuole portare la palma della pace fra ricchi e poveri perchè, affratellati gli uomini e temperate le asprezze delle lotte sociali, sia data a tutte le forze, con la più efficace cooperazione reciproca, maggiore vigoria per il bene comune.

(1) Malapert — La morale individuelle et la morale sociale — nella raccolta del Boutroux: *Morale Sociale* — Paris, 99 — pag. 294.

I.

Sulla genesi del solidarismo

I solidaristi vedono tra gli uomini tali rapporti e tali vicendevoli legami, che raffigurano la società da quella formata ad un solido, le particelle del quale, a qualsivoglia forza che l'una percuota, tutte insieme di conserva reagiscono.

La comune dei solidaristi pretende che antichissima sia questa concezione della società, qualcuno cita la celebratissima favola di Menenio Agrippa, altri riporta il brano di Platone: « La città nel miglior modo governata è quella la quale rassomigli il più da vicino a un solo individuo; per mò d'esempio quando per avventura fosse percosso il dito di qualcuno di noi, tutta la comunanza delle membra del corpo, drizzatasi verso l'anima, nell'unico ordine posto dalla parte in essa reggitrice si risente a un tratto e tutt'intiera a un tempo si conduce del membro travagliato e noi diciamo così che l'uomo ha dolore al dito: e l'è il medesimo discorso di qual s'è altro delle membra dell'uomo; sì nel do-

lore, ove il membro travagli, sì nel piacere, ove gli risani » (1).

Se per avventura i solidaristi volessero scandagliare le più tenebrose profondità della storia antichissima e nei sacri libri dei Veda si facessero a ricercar le prime certe concezioni dei popoli che hanno conquistato nei secoli il più alto grado di civiltà, rinverrebbero il documento della religiosa cura con la quale la mente che appena appena astrae dalla sensazione degli oggetti che le sono d'intorno, cerca raccogliere in unità la molteplicità in cui vive. L'Indo che si annichila e annichila il cosmo nella paurosa unità del Brama, trova consensenzienti i tardi nepoti che alle falde del Parnaso, in seno alle pure immagini della bellezza, rivolsero lo sguardo indagatore al mistero dell'essere e non seppero immaginarlo diviso.

Il male nel mondo non è, secondo quella filosofia, se non la divisione e la lotta, mentre la quiete, la pace, il nirvâna sono le condizioni prime della felicità, non turbando l'unità che credesi costituisca la stessa essenza divina. A questa unità infatti Pitagora tenne fiso il pensiero, come a ideale da raggiungere e credette proporre quello che, assai secoli più tardi, si chiamò « nazionalizzazione della terra e degli strumenti di produzione », cioè volle che il frutto della terra fosse alla nazione attribuito e questa poi lo distribuisse a seconda dei bisogni dei cittadini. Propose quel filosofo abolire la proprietà fondiaria e la ineguaglianza delle fortune, perchè

(1) Platone — Dialoghi — trad. del Bonghi — V, 10.

non potessero fomentar discordie tra i cittadini, non potessero turbare la perfetta unità, il più grande beneficio per la nazione.

In quel tempo non era dato prevedere che i frutti dovessero, per il niuno interesse dei singoli al produrre, diminuire e neppure che i percursori degli attuali sindacalisti non avrebbero permesso la comoda e bonaria misura, nè a questi rischi badò Platone, quando consigliò rendere una la società con l'abolire e proprietà individuale e matrimoni, cause di discordie e divisioni fra i cittadini. Aristotele bene dimentica queste dissennate proposte; ma ciò non toglie ch'egli senta la città dover essere considerata un tutto organico, lasciando però l'uomo libero di sè, riguardo a ciò che alla finalità di quel tutto non fosse indispensabile. Anche per lui però, come per gli altri filosofi greci in generale, molta doveva essere la possanza della *poli* sull'individuo, doveva anzi esser tanta, che là dove esisteva nel fatto una partecipazione dei cittadini alle funzioni pubbliche, essa era considerata piuttosto come un ufficio che come un vero diritto (1).

Anche S. Paolo, di cui si vanta l'erudizione filosofica, a un corpo paragonò il nucleo dei fedeli e questa figura, sempre più generalizzandosi tra i padri della chiesa, trovò plauso nell'Aquinate che proclamò la chiesa un corpo vivente. Trattasi sempre di metafore, nessuno potendo a quei tempi immaginare qual altro contenuto la

(1) Confr. Maumus — La justice et le droit — Morale sociale cit. — pag. 98.

scienza biologica avrebbe dato alle espressioni di organismo. Rilevasi anche più chiaro questo valore metaforico, quando si pensi alle risposdenze logiche, metafisiche, cosmiche e statali che Platone aveva dato ai vari organi dell'uomo: il cervello, ad esempio, corrisponde alle idee pure, all'amor puro, all'assoluto, al Dio necessario e immutabile, alla casta dei sapienti e così va dicendo pel cuore e per gli organi dei sensi i quali rispondono agli altri obbietti del pensiero, di grado in grado discendenti. Di tali risposdenze è pieno il complesso sistema del filosofo di Egina.

Non ebbe l'antichità una perfetta concezione di un tutto solidale, costituito da un popolo o da una speciale corporazione, ma da tutta intera l'umana famiglia e, sebbene bene spesso si parlasse nella giurisprudenza e nella filosofia dei romani di *jus gentium*, di umanità, di *jus naturale inter homines omnes constitutum*, quelle espressioni non riguardavano già il riconoscimento di una fondamentale unità e di una subordinazione reciproca, ma soltanto implicavano un *modus vivendi* nelle relazioni con i barbari, con i peregrini ed in generale con lo straniero che, fin dagli antichissimi tempi, qual nemico era considerato, tanto che una sola parola segnava i due concetti, ora così distinti.

Occorsero e la materiale unione dei popoli tutti nell'enorme compagine dell'impero romano e il riconoscimento dell'uguaglianza fondamentale degli uomini, portato questo della filosofia, specialmente della cristiana, perchè fosse esteso il concetto di umana famiglia, obli-terante di distanze e di etniche differenze.

Nei tempi moderni la sempre crescente facilità delle relazioni fra i popoli e l'enorme intreccio dei commerci, la comunione degli studî e il diffondersi delle varie manifestazioni estetiche fuor dei confini della terra che le vide sorgere, dettero prova tangibile e perenne della grande interdipendenza degli uomini, riformata e cerziorata dagli enormi progressi delle scienze economiche e delle naturali discipline.

Dalle scienze naturali non solo fu dimostrata l'intima solidarietà dell'umana specie di fronte a pericoli comuni, non solo fu imposta una più vigile collettiva unione per combatterli; ma fu aperto l'adito a considerare tutta la società come un essere solo e gli uomini tutti concorrenti all'opera della vita sociale.

Parve che l'unità della Sostanza, annunziata dallo Spinoza, e l'unità dell'Esistente che in sè raccoglie tutti gli uomini di questo mondo, coesistenti e succedentisi, secondo lo Schopenhauer, ricevessero una meravigliosa conferma. Congiungendo quei concetti alle novelle scoperte, il Comte potè nel *consensus* dei fenomeni sociali, esplicantesi tra i conviventi come tra le generazioni che si succedono e che l'una all'altra sono legate pel maggior benessere e la maggiore elevatezza delle psichiche facoltà, concepire con la scuola storica l'umanità essere un solo grande organismo nel quale e pel quale vivono gli uomini e che si sviluppa con proprie leggi nello spazio e nel tempo. Questo grande organismo che eternamente sussiste, sopravvivendo alle mille vite che lo hanno formato e che nel suo seno si spengono per dare adito a nuove forze, questo grande organismo è l'unico

esistente, laddove gli uomini che lo compongono sono semplici apparenze senza realtà.

Poichè il Comte non cura in generale che la statica nella considerazione degli esseri viventi (1), toccava allo Spencer di ricercar le genesi e il cammino del grande organismo nel tempo e farne fondamento di doveri morali per i singoli che lo compongono. Veramente dalle concezioni comtiana e spenceriana ha suo nascimento la scuola solidarista che proclama la dignità del metodo positivo, applicando lo stesso allo studio della sociologia. Questa Scuola, malgrado l'avvertimento del Comte stesso sulla inadattabilità delle leggi biologiche a rapporti di superiore natura, si fa a pretendere che l'organismo sociologico, alla stesso modo dell'organismo biologico e sotto le stesse leggi, debba compiere l'evoluzione che appare essere la legge generale della vita cosmica. Nell'evoluzione, rivelata del bisogno universale di organizzarsi e divenuta manifesta alla coscienza della specie umana, vede il Duprat il fondamento del dovere sociale. Per questo scrittore infatti « l'idea di solidarietà » diventa « l'idea direttrice del divenire normale delle collettività » (2) e si richiama così il concetto del Fouillée il quale avea già annunziato che « l'idea direttrice della evoluzione sociale è l'armonia delle coscienze nella libertà » (3). Da questi principii molti solidaristi derivano

(1) Confr. Angiulli — *La Filosofia e la Scuola* — Napoli, 88 — pagina 259.

(2) Duprat — *Solidarité sociale* — Paris, 07 — pag. 213.

(3) Fouillée — *Science sociale* — Paris, 04 — pag. 256.

che gli uomini debbono più strettamente organizzarsi e così raccogliersi in un solo fascio di forze che farà loro facilmente l'ideale di una maggiore pienezza di vita individuale nella maggiore pienezza della vita comune.

Potrebbe forse negarsi che la limitata possanza e la fondamentale identità della natura umana, la molteplicità dei bisogni e la differenza delle attitudini che sappiano soddisfarli, reclamano qual necessario strumento di vita la cooperazione di tutti? Potrebbe sorgere dubbio sulla comunanza di pensiero e sulla perfetta unità della coscienza che dal nudo fatto della coesistenza è prodotta? Di certo e la cooperazione di tutti è indispensabile a ciascuno e la comunanza delle idee nei vari gruppi etnici tutti raccoglie sotto leggi, le quali chiedono venir seguite, pena la disapprovazione della coscienza, sia dell'agente stesso, sia degli altri, dal che sorge la possibilità di un'etica, di una virtù, di un progresso morale.

Non poteva sfuggire l'importanza di una tale solidarietà ai grandi maestri della economia politica, come nemmeno ai filosofi delle diverse scuole. Nella cooperazione vide la solidarietà degli uomini Augusto Comte il quale ebbe a dire: « La ripartizione continua dei differenti lavori umani costituisce principalmente la solidarietà sociale e diviene la causa elementare della estensione e complicazione crescente dell'organismo sociale » (1). Il Comte nè dette importanza morale al fenomeno della solidarietà, nè lo mise a fondamento di spe-

(1) Comte - Cours de philosophie positive - Paris, 64 - T. VI - pagina 425.

ciali doveri d'alcun genere, limitandosi a considerarlo come una delle numerose leggi cui gli uomini sono da natura sottoposti, anzi lo ritenne per sè stesso vago ed indeterminato, indistinto anche dalla cooperazione degli elementi tutti del cosmo e tale è stato sempre ritenuto, fin verso la fine del passato secolo, da tutti i grandi maestri dell'economia politica, come da tutti i filosofi.

Il fenomeno della solidarietà del resto si dimostra, è vero, benefico strumento della evoluzione e del progresso dell'umanità; ma ha in sè anche sufficiente ragione di cruccio e di tormento per gli uomini. Ai benefici dell'eredità e di migliorate condizioni di vita, quanti affanni non sono aggiunti! Vizii e pregiudizii, malattie ed odii, miseria e corruzione son pure triste retaggio degli avi e similmente ai vantaggi della cooperazione dei coesistenti non debbono aggiungersi gli svantaggi delle sopraffazioni e delle ingiustizie di ogni genere, dell'aspra guerra in cui occorre vivere per ottenere il riconoscimento del proprio diritto?

Nè si parla dello scandalo e degli allettamenti al male che facevano fuggire nel deserto gli antichi eremiti, nè delle contagiose malattie che la vita sociale fa esplodere terribili. La solidarietà, è vero, fa più pronti i rimedii e più armati i dotti custodi della salute pubblica; ma troppo spesso la malattia è più pronta del rimedio e l'infezione, qualche volta spenta dall'azione comune, assai di sovente si burla dei medici.

I solidaristi però non si sgomentano di simili pericoli e malefatte della solidarietà e alcuni la rappresen-

tano quale ideale da raggiungere, altri come una condizione di fatto da cui nascono doveri morali.

Gli uni insistono nel dire che l'obbligazione morale consiste nel tendere ad una maggior solidarietà « principio nuovo e superiore » come dice il Boutroux (1), gli altri, lasciando alla natura il compito di stringere sempre più gli uomini in una rete di solidarietà, si limitano a cavare da questo fenomeno naturale precetti di condotta che però non sono diversi da quello di secondare l'opera della natura. Tra questi solidaristi è il Duprat il quale, premesso che « tutto s'organizza nella natura e la specie umana, pervenuta a cognizione del sordo e universale bisogno di interna coordinazione, di cui parla il Tarde, pone volontariamente come principio di condotta per tutti di collaborare scientemente all'opera di organizzazione collettiva », aggiunge: « La mutua naturale dipendenza degli individui, l'azione reciproca, la coesione, la costituzione delle forze sociali destinate a mantenere ed accrescere l'armonia e a regolare la cooperazione, in breve tutto quello che rappresenta l'idea generale di solidarietà sociale, somministra sempre più materia di obbligazioni morali del maggior rilievo » (2).

Non s'accontentano i solidaristi d'invocare obbligazioni morali, ma fanno appello anche all'interesse dei consociati, rappresentando loro i pericoli igienici, politici e di sicurezza pubblica che il pauperismo produce

(1) Émile Boutroux — *Morale Sociale* — Paris, 99 — pag. VIII.

(2) G. L. Duprat — *Solidarité sociale* — op. cit. — pag. 213.

a danno di tutti e invocano di sopprimere, o attenuare questa piaga delle moderne civili nazioni.

Queste considerazioni son l'oggetto del disprezzo di quei moltissimi, imbevuti delle vecchie filosofie morali che prescrivevano un simile dovere il quale infatti fu da tutte le religioni e da tutti i filosofi comandato, sia come divino volere, sia come natural portato di metafisiche ideazioni, sia come razionale imperativo e quasi tutti i solidaristi vollero trovare nella solidarietà la ragione e la causa del sentimento altruistico, la base positiva di ogni dovere. Rilevarono che la solidarietà degli uomini produce una cooperazione di tutti nell'azione di ciascuno, anzi il Paul-Boncour fece di ciò l'essenza stessa della solidarietà che definì « il fenomeno mediante il quale l'atto compiuto da un singolo membro di un gruppo umano, ha la sua incidenza sugli altri membri del medesimo gruppo e crea così fra tutti i membri del gruppo una reciproca dipendenza » (1). Più esplicitamente ancora tale cooperazione si è dal Marion rilevata nei fatti morali, quando definiva la solidarietà: « L'insieme delle azioni e reazioni che gli uomini viventi in società esercitano sulla rispettiva moralità, nonchè la rete di reciproche influenze, nascenti dal commercio di due o più individui, per le quali essi tendono a migliorarsi o corrompersi vicendevolmente » (2).

(1) Paul Boncour — *Le fédéralisme économique* — Paris, 900 — pag. 8.

(2) Marion — *De la solidarité morale* — Paris, 99 — pag. 50.

Per quanto però tale cooperazione della società sulla condotta morale del singolo sia per qualche riguardo tenuta in maggior considerazione dalla generalità dei solidaristi, non fu trascurata la ripercussione economica dei fatti sociali sui singoli e la collaborazione della società alla fortuna od alla disgrazia dei suoi membri.

Il Coste che è in quest'ordine d'idee, definisce la solidarietà legame che stringe in un medesimo ordine sociale i più umili come i più potenti, imponendo agli uni ed agli altri il controcolpo di tutti gli avvenimenti che toccano la società, dimodochè non v'è alcuno che, proporzionatamente o no, giustamente o no, possa dirsi esente dalla sua parte di responsabilità. In altre parole è la partecipazione diretta o indiretta di tutti gli individui ai vantaggi ed ai pesi della società » (1).

Si richiama così un antico concetto, essendosi già notato quest'effetto della convivenza, fra gli altri, ben chiaramente dal Bastiat, quando nelle sue celebri « Armonie » disse essere la società intera un insieme di solidarietà che si incrociano e la condizione di ciascun uomo venir determinata da migliaia di fatti ai quali egli è del tutto estraneo. Questo concetto però, induce i solidaristi a credere diminuita la responsabilità di ciascun agente nel fatto proprio di tanto, per quanto la morale responsabilità dovrebbe riconoscersene dovuta alla società. Ingiusta quindi proclamano i solidaristi la condizione di cose per la quale viene addossato a un disgraziato tutta

(1) Coste — *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise* — Paris, 900 — pag. 431.

la pena di un errore morale ed economico, apparentemente da lui commesso, dalla comunanza, almeno in grandissima parte, provocato. Rimedio a tale ingiustizia è soccorrere i caduti nella lotta della vita, i poveri, in guisa che il solidarismo in fondo non vuole essere altro che la giustificazione positiva del dovere di fare la carità.

Queste affermazioni non furono senza contrasto. Qualcuno si rifiutò ad ammettere l'estensione della responsabilità di un fatto altrui a chi involontariamente e anche agendo legittimamente l'avesse provocato, a qualche altro parve troppo semplice e manchevole la soluzione proposta di ridurre il mondo a una vasta associazione di mutuo soccorso, altri non si acconciò all'idea di veder ridotta la nozione della individualità umana e della personalità, nella sostituzione di un cieco volere universale alla volontà del singolo. Nel dovere di riconoscere la responsabilità sociale dei fatti del singolo si vide la confusione dell'individuo nella società, l'annullamento completo dell'individuo e quindi la contraddizione col dovere di far la carità, ascritto al singolo. A quest'ultima obbiezione credette rispondere trionfalmente il Vinet, dicendo: « Per darsi è necessario appartenersi » (1). Non pensò per altro quell'autore che questo poteva avere un significato nel regno della carità evangelica, cui egli si riferiva e non nel senso solidarista. È facile confondere il concetto della carità cristiana col

(1) Conf. Gide — Principii di economia politica — trad. dal franc. — Milano, 907 — pag. 33, nota.

solidarismo; ma il solidarista pretende che il consociato debba dare, cioè debba pagare quel che gli spetta in forza della sua corresponsabilità, non già quello che a lui s'appartiene, mentre il cristianesimo comanda di darsi, cioè subordinare sè stesso agli altri uomini.

Il fondamento solidarista del dovere etico, apparisce concetto assai indeterminato, non sarebbe quindi consentito di trarne precetti pratici, e in verità l'indeterminatezza dell'effetto, prodotto sulla psiche individuale dalla coesistenza di altri spiriti pensanti, non ha permesso sinora la formazione di una sicura morale solidarista.

Assai giustamente il Mauxion si preoccupa del gran numero di conseguenze varie che si traggono dalla nozione della solidarietà, nonchè dei precetti contraddittori, molte volte ingiustificati, sempre fondati sopra ipotesi bizzarre, che fanno esclamare a quell'espositore: « Sembra che il concetto del solidarismo sia di una fecondità incomparabile di doveri e di forme di doveri.... La parola solidarietà è divenuta una parola vuota che ognuno riempisce come meglio gli conviene » (1).

Lamenta la Yon-Lamperrière che ogni sentimento altruista si dica sentimento di solidarietà, mentre questa non è che la nozione della reale dipendenza e della ripercussione delle sofferenze individuali nella società umana (2). Il Gide muove opposta lagnanza, sostenendo

(1) Mauxion — *Essai sur les éléments et l'évolution de la solidarité* — Paris, 904 — pag. 14.

(2) *Compte rendu du Congrès de l'Éducation sociale de 1900.* Paris — pag. 8.

che generalmente si estende l'appellativo di solidarismo a molte imprese dovute a sentimento di amore, di pietà, di timore, qualche volta anche all'egoismo, nelle quali non bisogna vedere altro che carità, simpatia, prudenza. « La costruzione di case a buon mercato, la lotta contro la tubercolosi, la protezione della salute pubblica sono forse applicazioni sociali della solidarietà? Può darsi, quantunque si potrebbe dire senza essere troppo pessimisti che la paura di essere contaminati noi stessi abbia grande importanza in simili faccende » (1).

Non furono le differentissime concezioni modificate dal corso del tempo e rese omogenee e, sebbene la scuola avesse avuto la rarissima fortuna di riannodare seguaci, raccolti in tutte le parti dell'orizzonte scientifico, tra i fedeli al vecchio socialismo idealista francese del Fourier e del Leroux, tra i discepoli di Augusto Comte, tra i mistici e gli esteti che prendono ispirazione dal Carlyle, dal Ruskin e dal Tolstoj, tra i frequentatori di chiese e tra quelli di laboratori biologici, una tale fortuna si deve forse attribuire appunto all'indeterminatezza del programma la quale è cagione, d'altro canto, che la dottrina solidarista trovi pochissimo seguito fra i teorici dell'Economia (2).

Veramente la contraddizione nelle nozioni date dell'idea solidarista e la conseguente confusione che si lamenta, non potevano avere miglior riprova che nel-

(1) Gide — *Les applications sociales de la solidarité*. — Paris, 1904 — pag. 47-48.

(2) Confr. Gide — *Principii di economia citati* — pag. 33 e 34.

l'insuccesso del Congresso dell'Istituto internazionale di sociologia, tenutosi in Berna nel luglio 1909. Di quello la solidarietà era tema ed il resoconto che ne fa il Michels (1), descrive il babelico disordine delle discussioni nelle quali ciascun oratore parlò per suo conto, tanta era la differenza del punto di vista sotto il quale quel fenomeno era considerato.

Oltre che i varî aspetti, considerati nelle varie definizioni della solidarietà che più sopra sono riportate, se ne presentarono aspetti esclusivamente politici, sostenendosi essere la solidarietà dei cittadini una ragione di rinunzia alle possibili rivendicazioni etniche da parte dei sudditi di stati, comprendenti popoli di varie stirpi. Quella stessa solidarietà che si voleva dagli uni ragione e fondamento del riavvicinamento dei popoli e degli elementi di ciascun popolo nella pace e nell'amore, diviene strumento di oppressione e complice della cupa ragione di stato, tanto giustamente maledetta nei secoli. Vi furono di quelli che non interpretarono la solidarietà, se non quale arma lodevole di una determinata classe di cittadini, vogliosi di insorgere contro le altre e pretendere con la forza del numero ciò che per giustizia non si potesse ottenere, a fondamento insomma delle teorie sindacaliste. Per altri la solidarietà dovea condurre per natura sua al cooperativismo. Insomma a mezzo di questa solidarietà si giustificarono le più svariate pretese, giuridiche, politiche, morali ed economiche.

Tanta varietà di concetti non potrebbe consentire una

(1) *Riforma Sociale* — Torino, sett. ott. 909 — pag. 661 e segg.

esauriente esposizione e critica della dottrina, se non vi fosse stato chi si è compiaciuto esporre sotto una forma giuridica alcuni postulati, per verità i più importanti della dottrina solidarista e dar quindi ad essi una certa determinazione, per quanto puramente formale.

Non si tratta però più di desiderati della scuola solidarista, si tratta piuttosto delle conseguenze cui il solidarismo si vuol portare, tramutando in giuridiche pretese i desiderati di una parte della scuola solidarista, cioè di quella che vuole dalla solidarietà di fatto, esistente fra gli uomini ricavare doveri di assistenza sociale, o di affratellamento, come dicono. Non ci occuperemo delle dottrine solidariste le quali hanno precipuamente una portata politica e si propongono dimostrare l'esistenza di doveri di subordinazioni a particolari gruppi sociali in lotta con gli altri gruppi, di ciò s'occuperà la storia e la politica; ma il nostro studio si limita alle dottrine che dal solidarismo vogliono ricavare doveri etici e specialmente di quella che lo pone a fondamento di giuridici precetti e riguarda direttamente le scienze giuridiche.

Espositore di quest'ultima dottrina è stato il Bourgeois il quale nei primi anni del secolo tenne conferenze rimaste celebri sul tema della solidarietà alla scuola parigina degli « alti studii sociali », in cui presero parte con professori e studenti, uomini politici di varie opinioni. Nelle discussioni seguite alle conferenze si rivelò, oltrechè una grande simpatia per l'oratore e per l'argomento, anche un largo consenso all'idea solidarista. In seguito il Bourgeois pubblicò il piccolo libro « Solida-

rité » (1) e l'idea solidarista attirò vivamente l'attenzione pubblica, divenne, si può dire, di moda tanto che fu tema favorito dagli scrittori, il che non deve recar meraviglia a chi pensa non essere cosa ordinaria che un personaggio politico discuta temi filosofici. Oltre che valentissimo scrittore, il Bourgeois gode altissimo luogo fra gli uomini di stato del suo paese, fu infatti a capo del Governo e presidente della Camera francese, all'estero gode grande ammirazione fra i letterati e gli statisti. Fu giustamente osservato che le idee di un tanto uomo, meritano a preferenza di altre, essere discusse per la considerazione politica della quale è oggetto l'autore, facilmente schiudente a quelle idee la via delle pratiche applicazioni; ma ciò che deve spingere ogni studioso a vagliarle seriamente, si è la constatazione che sono idee di un grande ingegno, come si dimostra appunto per le onorevoli cariche suddette e vengono esposte con forma smagliante che vivamente seduce il lettore, richiedendo così un severo studio critico.

Con vivida parola questo autore descrive i benefizi che l'uomo trae dalla società dei suoi contemporanei e principalmente dalla enorme quantità di lavoro della umanità scomparsa. Dipinge il bimbo or ora staccato dalla materna mammella che attinge a piene mani in una riserva immensa di esperienze, di energie, di ricchezze e di sapere, accumulate nel corso dei secoli dalle generazioni che furono. Ogni alimento è frutto di lunga faticosa cultura che ha riprodotto, moltiplicato e miglio-

(1) Bourgeois — Solidarité, 6^e edit. — Paris, 07.

rato le erbe e gli animali primitivi, riducendoli atti ad essere facilmente mangiati ed assimilati, la veste che lo copre, la casa che lo difende dalle intemperie, la medicina che lo salva dai morbi, la parola, la scienza, l'arte, tutta l'infinita serie di utilità che il bimbo trova pronta pel corpo e per lo spirito, non è frutto di casi fortunati, ma è il prodotto di mille e mille vite, di mille e mille forze, di mille e mille sacrificî, di disinganni, di guerre di martirî, di stragi. L'uomo trova il libro e l'utensile adatti al suo servizio e non immagina neppure quale somma enorme quegli oggetti rappresentino di lavoro e di intelligenza, di vani tentativi e di fortunate audacie, di sconforti e di disperazioni. Che dire dei campi fecondi, strappati zolla a zolla alla invadente foresta, ai pantani mortiferi, alle fiere in agguato? E della famiglia? E della patria?

L'uomo non potrebbe assolutamente vivere senza l'ausilio potente, vigile, costante degli altri uomini sieno contemporanei, sieno trapassati, egli è perciò in tutti gli istanti debitore di tutti gli uomini componenti la società. Non si dice qual sia questa società se nazionale, comunale, internazionale, di tutti gli stati, o di determinati paesi; quantunque deve credersi sia per Bourgeois lo stato, in vista dell'obbligazione giuridica che egli scovre e che non potrebbe essere altrove affermata, se non nello stato.

Tale obbligazione però è affermata non dallo stato, ma nello stato, chè essa è data da natura, è un'obbligazione di diritto naturale, che oramai deve essere riconosciuta dal diritto civile e ricevere solamente la forza coerci-

trice. Questa obbligazione pel Bourgeois è anteriore allo stato, anzi è anteriore alla stessa libertà individuale, la quale in vero non può esercitarsi se non s'approfitta dei vantaggi che la società offre, devesi perciò modificare l'idea di libertà nel senso che niuno è libero se non si è liberato del suo obbligo, nè alcuna potenza esteriore, nè alcuna autorità politica, o sociale, stato, o società può intervenire altrimenti, che per riconoscere questa naturale obbligazione.

Sian però gli uomini, sia l'umanità complessivamente considerata in diritto di pretendere un corrispettivo degli immensi benefizi elargiti, nel fatto, secondo il nostro autore, ad una parte sono assicurati in larga copia questi enormi benefizi, mentre altri hanno nulla, o pochissimo della eredità delle passate generazioni. Potrebbe il fortunato erede di tanto patrimonio goderselo in modo egoistico, usarne non solo, ma anche abusarne? Potrebbe egli distruggerlo, senza tener conto che l'utilità di cui si giova non è formata per lui, ma per la specie e che egli non è che fede-commessario, laddove i veri eredi sono le generazioni infinite che si seguiranno nei secoli.

Non basta: questo erede fede-commessario trae pure qualche cosa da quell'immenso patrimonio e dovrà a sua volta restituirlo aumentato, per lo meno dell'equivalente del suo godimento. Pretenderà forse esimersi da questa obbligazione naturale che è anteriore a qualunque altra obbligazione, sostenendo nulla dovere per non aver nulla richiesto? Il Bourgeois è un avvocato, ha fatto oggetto dei suoi studi il mirabile monumento del genio e

della sapienza umana che è la legge positiva delle nazioni civili e vi ha trovato che l'obbligazione non sorge soltanto dal contratto, dall'accordo delle volontà. No! Anche dal semplice fatto d'aver procurato utilità non richieste, nascono diritti creditorî e c'è tutto un istituto del codice che ai quasi-contratti dà la stessa forza obbligatoria del contratto vero. Con mal celato compiacimento, il Bourgeois vide per s'è la possibilità di dividere gli allori del Rousseau e, a fianco del contratto sociale del filosofo ginevrino, piacquegli porre un suo *quasi-contratto sociale* pel quale l'individuo deve pagare qualche cosa alla società in compenso dei benefizi ricevuti.

Giustizia vuole si dica che accanto a questa trovata che è propria del Bourgeois, altre ragioni consigliano questo scrittore a stabilire il debito dell'individuo, non soltanto beneficato dalla società, ma parte di questo organismo che a traverso i secoli vive delle miriadi di singole vite che sorgono e si spengono continuamente nel suo seno. Il pensiero qui corre più alto non trattenuto dalla pesantezza curialesca, è alato e merita di essere riferito con la poetica forma del Sully-Prudhomme che lo stesso Bourgeois trascrive nel suo trattato (1):

Tout être élu dernier de tant d'êtres antiques
.
et de races dont il descend
d'une palme croissante est né dépositaire

(1) Bourgeois — Solidarité, cit. — pag. 129.

Egli è traditore, se manca alla sua parte di depositario
e non lascia crescere la palma gloriosa,

car avec les vivants les morts font alliance
par un legs immémorial:
traître a la descendance avant qu'elle respire
car héritier du mieux, il lui laisse le pire
fêlon, deux fois à l'idéal.

Questa poetica sentenza la quale è bellissima finchè resta nel campo della poesia, finchè la fantasia può supplire alla verità storica alquanto dubbia della palma crescente, nonchè alla verità sociologica anch'essa tutt'altro che sicura che l'uomo, individuo, sia di quella veramente depositario e responsabile, per Bourgeois invece ha quasi valore di massima provata. Sarebbe in fatto, secondo lui, indubitato che lo sforzo immane di tante generazioni tende ad innalzare l'umanità allo stato di vita superiore cui tendono, egli dice, tutte le vite, portare la società verso un ordinamento più perfetto, nel quale, ciascun uomo vivrà più intensamente, non solamente della sua propria vita, ma della vita comune e nel quale, come dice il Fouillé (1), parafrasando lo Spencer, i due effetti del progresso, l'accrescimento cioè della vita individuale e l'accrescimento della vita sociale che sono stati sempre ritenuti contraddittorî, saranno simultanei e realmente inseparabili.

La più intima unione degli esseri componenti l'uma-

(1) Fouillée — Science sociale cit. — Introduction, pag. I.

nità è richiesta per ottenere questo risultato, visto che le leggi biologiche insegnano la necessità della coesione sempre più stretta delle parti componenti l'organismo.

« Le leggi sociali naturali non sono che la manifestazione, in un grado più elevato, delle leggi fisiche e psichiche, secondo le quali si sviluppano gli esseri viventi e pensanti.... Le leggi della evoluzione organica scoperte dal biologo son queste, che la lotta è condizione del progresso, ma il progresso non è stato mai raggiunto se non per l'associazione delle forze individuali e la loro armoniosa coordinazione » (1).

Da tali premesse il Bourgeois trae essere dovere dell'uomo il secondare con tutte le sue forze il luminoso progredire della specie e quindi è dovere di ciascuno concorrere alla più intima unione delle varie forze sociali.

Nè è tutto: Occorre che le leggi si rivolgano a riparare la feroce ingiustizia dipendente e causata dalla solidarietà umana, svoltasi finora soltanto come una forza naturale assolutamente estranea alle idee di giustizia, di proporzione e di eguaglianza umana.

Non lavorarono solamente per alcuni gli antichi padri che apersero a gran fatica le vie della civiltà e del benessere alle successive generazioni e non debbono i più essere privati della loro parte del grande patrimonio. Gli uni, dunque, i favoriti della solidarietà, paghino la cooperazione sociale che ha dato forza al loro braccio, strumento alla loro mente e li ha fatto ricchi e stimati,

(1) Bourgeois — Solidarité cit. — pag. 27 e 59.

paghino la più larga porzione che ad essi è spettata di questa enorme ricchezza e s'abbiano gli altri, le vittime della solidarietà, come riparazione e come corrispettivo del loro diritto, quel tanto che oggi si dà loro come elemosina, carità, sussidio.

In base a questi principii dovrebbe sorgere l'armonia che Bourgeois vuol porre fra economisti e socialisti, affine di scancellare dalla storia le loro eterne dissensioni. Si divida il pargolo, disse Salomone, ma fu solamente un mezzo di prova non una sentenza definitiva, invece Bourgeois vuole imporre una transazione, *aliquo dato, aliquo retento*. In linea di transazione infatti fra il liberismo economico e il socialismo propone il Bourgeois l'imposta progressiva che, a suo credere, ristabilisce la giustizia e concilia mirabilmente le cose. Per essa non si menoma l'iniziativa individuale nè si coarta la libertà d'alcuno; ma si fa contribuire il troppo ricco al mantenimento del troppo povero e forse la proposta del Bourgeois raggiungerebbe uno splendido effetto, quantunque per ragioni diverse dalle sue, giacchè ora gli studi dei finanzieri in quasi tutti gli stati sono volti verso questa progressione dell'imposta da cui molti sperano bene, sebbene altri competenti temano che si corra in una china molto pericolosa per la pubblica economia.

Del resto il Bourgeois non si limita costantemente al mezzo tra le due opposte scuole ma fa una considerevole punta nel socialismo, e detta infatti per incidente, forse senza pensarci troppo, perchè contrasta stranamente con tutto il resto delle sue teorie, frasi di questo genere: « noi riconosciamo senza difficoltà, siamo i primi a pro-

clamare che le condizioni attuali nelle quali hanno vita i contratti non sono buone, non sono eque » (1). Anche da questa affermazione trae però argomento il Bourgeois non per condannare la economia presente che stima necessaria, ma per la sua proposta di tassazione progressiva della ricchezza, perchè siano almeno eliminate, egli dice, le peggiori conseguenze del regime contrattuale.

Molto deve il solidarismo al Bourgeois, Prima del libro e delle conferenze di lui, nulla era trapelato nel grosso pubblico dell' indefesso studio del fenomeno, delle grandi discussioni svoltesi tra i dotti e degli entusiasmi destati. Avevano il Marion, il Gide, il Durkheim, nomi cari al sociologo ed all'economista, con parecchi altri già seriamente approfondito, su questo argomento i loro studi e avean considerata la solidarietà sotto i varî punti di vista, morale, economico, politico, ma le loro voci, confuse tra le tante che sbraitano tutto di contro l'ordinamento economico e sociale della convivenza umana, proponendo rimedi cervellotici a mali per la maggior parte immaginari, non furono prese nella dovuta considerazione. Quei dotti s'astennero dal battere la gran cassa e scuotere la pubblica opinione, il risultato fu che il lavoro intorno alle teorie solidariste, « prima del Bourgeois, « s'agitava » dice il Bouglé « nell'ombra » (2).

(1) Bourgeois et autres — Essai d'une philosophie de la solidarité — Paris, 902 — pag. 72.

(2) Bouglé — Solidarisme e libéralisme cit. — pag. 2.

II.

Sui presupposti psicologici e metafisici della dottrina solidarista

Il ricordo delle inique sopraffazioni e orribili stragi di cui è tanto ricca la storia da far credere che non altro ne sia il tessuto, dà facile esca al sarcasmo di coloro che la solidarietà degli uomini esclusivamente strumento di guerra e ragione di lotta pensano essere. Lo spirito pugnace dei nostri progenitori e quello dei popoli meno progrediti li stringe siffattamente in un solo corpo che ben le antiche repubbliche e le moderne società barbariche combattive raggiungevano esse, l'ideale che si proponeva e che brillantemente raggiunse il Moltke, « fare di tutto l'esercito un solo bastone di acciaio che potesse stritolare il nemico ».

I belli spiriti osservano che solamente la vista di un nemico, la presenza di un avversario temibile, l'oppressione di un regime politico insoffribile rendono più disciplinato l'esercito, la fazione più decisa, la congiura più stretta, del che deducono affermarsi la solidarietà sempre contro qualcuno ed essere ridicoli gli sforzi di

quelli che la solidarietà dipingono quale vincolo chè gli uomini unisce in una comune opera e che ne traggono argomento di più sicure leggi di giustizia e di amore.

Se coloro ben guardassero nella storia della umana famiglia, attraverso le innumerevoli manifestazioni di rivalità e di insofferenze reciproche di popoli, di chiese, di partiti, di classi ed ancora di privati cittadini osserverebbero il costante affermarsi, il lieto vivere ed il superbo signoreggiare di idee morali. Nel nome di principî superiori, di miglioramento etico, estetico, o materiale dell'umanità si muove la lotta dai popoli civili, chè soltanto tra i più bassi selvaggi l'interesse egoistico della preda, sia cibo, sia donna, sia schiavo, determina la pugna.

Quasi in ogni lotta tra gruppi etnici un interesse, più alto che il meschino piacere individuale, muove le turbe, quì è la religione, creduta superiore e che si vuole diffondere, altrove è la giustizia che si ritien manomessa, in altra occasione si vuole affermare la superiorità della propria nazione. La vittoria si raffigura come un bene moralmente desiderabile, chè per essa si raggiunge una idealità eccedente in ogni caso i confini dell'io ed affermantesi sempre come bene dell'intera umanità e questa infatti in generale se n'avvantaggia, se non altro per la confessione di subordinazione del singolo al gruppo etnico, ideale patriottico, o di subordinazione del privato interesse ad una causa di giustizia.

Sebbene alcuna volta la lotta non meni a conseguenze utili immediate per l'umanità, pure un fine etico sempre i combattenti si prefiggono e se questo fine non è

il vero che muove chi spinge gli altri all'attacco, pure tutti i nuclei desiderosi di aderenti, i capitani che tendono ad ingaggiar gregarii, sanno bene che la massima parte degli uomini si ribellerebbe al pensiero di intraprendere o continuare una lotta ingiusta. Difficilmente costoro, se non sventolassero la bandiera di un ideale che ognuno crede dover raggiungere, di una rivendicazione, ritenuta dalla pubblica opinione giusta e legittima, potrebbero raccogliere combattenti e in ogni caso, raccoltili, se li vedrebbero tiepidi e fiacchi d'intorno.

Ecco che ogni milite combatte pel giusto, o almeno per ciò che crede tale, il che eticamente ha lo stesso valore. Il soldato, il partigiano, il cospiratore, lo scioperante divengono paladini d'un ideale, cavalieri dell'umanità per la quale serenamente affrontano le dure vigilie dell'armi, le pericolose vicende delle agitazioni politiche, la fame nelle resistenze inattive. Chiunque pensa che i beni morali sieno superiori alla soddisfazione materiali le quali si risolvono in rimpianto dell'attimo che fugge irrimediabilmente, deve pensare che questo sacrificio della propria quiete, del proprio sangue, della propria libertà, della propria vita, per una finalità superiore affermi la più nobile solidarietà umana nell'atto stesso in cui parrebbe più recisamente negarla.

Vista sotto quest'aspetto, la lotta non può dare alla solidarietà l'amaro fondo che i solidaristi vi scoprono. Il Mauxion infatti lamenta che il « sentimento di solidarietà si trova spontaneamente viziato nel suo principio, per l'interesse che ha presieduto al suo nascimento e che non ha mai cessato d'annodarne e scioglierne i

vincoli a seconda delle circostanze. Fondato sull' antagonismo, s'alimenta piuttosto alle fonti dell'odio che a quelle dell'amore.... Il feroce e meschino patriottismo dei greci e dei romani procedeva in gran parte dall' odio e dal disprezzo verso lo straniero ed il barbaro » (1). Parimenti il Duprat condanna le lotte « sia militari, sia economiche, sia politiche, le quali trascineranno seco ancora inevitabilmente delle forme di solidarietà sociale, che assai da lontano rassomigliano all'amore ed alla carità » (2).

Eppure il Duprat stesso cita in questo medesimo luogo lo Spencer il quale dice che la lotta dà il vantaggio dello stimolo ai meglio dotati e li fa più adatti a far progredire una solidarietà eminentemente efficace.

Si ricorda però da taluno che la solidarietà rende assai pericolose le società dei delinquenti, per quanto fosse stato già dimostrato (3) che queste associazioni non traggono sempre la loro forza da moventi antisociali, come a prima vista parrebbe, ma in genere sarebbero impossibili, senza il diuturno esercizio di alcune virtù eminentemente sociali. Per esempio è necessità, perchè l'associazione si mantenga, si rispetti la promessa e siavi lo spirito di sacrificio di sè al bene comune. Queste società possono molte volte invocare speciali condizioni

(1) Mauxion — Essai cit. — pag. 140.

(2) Duprat. — Solidarité Sociale cit. — pag. 250.

(3) Vedi: Tarde — Foules et sectes au point de vue criminel — Revue des deux mondes. 1893 — pag. 375. Vedi pure: Lombroso — L'uomo delinquente — Torino, 89 — pag. 92.

politiche e sociali che ne giustificarono il sorgere, e se si perpetuano nelle mutate condizioni della vita sociale, per semplice forza d'inerzia, in moltissimi casi anche pel pallido riflesso d'una gloria che fu, non è possibile una grande coesione fra i membri che, disonesti di fronte alla umanità, non potrebbero spiegare onestà nelle scambievoli relazioni. Del resto nelle associazioni a delinquere s'ha bene spesso da ravvisare l'effetto di follia collettiva o, come dicesi, di suggestione e, in ogni modo, il limitatissimo numero di quelle associazioni, messo in confronto con la enorme quantità di gruppi umani, aventi ben diversa natura, non consente l'irrisione o la condanna del fenomeno della solidarietà in generale, così come l'ombra non nega, ma conferma il trionfo del sole.

Al di sopra di ogni specie di solidarietà degli uomini, costituiti in gruppo, v'è dunque una ben più diffusa solidarietà di tutti gli uomini anche passati e futuri. La scienza moderna ha dimostrato nello studio della psicologia che in conformità di tutte le manifestazioni biologiche, la mente dell'uomo non è un complesso di proprietà originarie, già compiuto in tutte le sue parti e in qualsivoglia di esse. Ormai è fuori di discussione che la psichica attività non solamente come contenuto si giova delle passate esperienze, ma come contenente o forma, come quiddità propria della funzione con l'esercizio nel singolo e con l'eredità nella discendenza continuamente s'accresce. Basta per convincersi di ciò paragonare la funzione mentale dell'adulto con quella del fanciullo, la psiche del primitivo selvaggio e

quella dell' uomo civile. Indipendentemente da ciò la vita collettiva permette anche che la psiche si espanda ed acquisti poteri che all'uomo singolo sarebbe riuscito impossibile d'acquistare e questo facilmente si evince dalla formazione delle idee astratte, specie in relazione ai fatti morali, religiosi ed estetici che, nella cerchia della breve esistenza del singolo, a formarsi e svolgersi certamente non giungerebbero.

Si contrasta da taluno questo vantaggio della vita sociale, sostenendosi che una somma di individui non può dare maggior quantità di poteri di quelli che ciascun dei componenti non abbia nella sua originaria individualità e l'obbiezione sembra grave, perchè non si tiene generalmente in giusto conto la differenza fra una unione puramente meccanica di varii elementi e la combinazione di questi varii elementi che nel tutto si fondono, e trovano in questo un diverso valore che in origine non aveano. La combinazione, raccogliendo le singole forze, ne trasmuta il prodotto, correggendone e componendone le direzioni differenti in un indirizzo unico e perciò di un'efficacia di molto superiore ai singoli disordinati sforzi da cui viene costituito. A questo proposito l'Angiulli nota che « le facoltà che noi sogliamo considerare come una appartenenza originaria dell'organismo fisiologico sono in effetti una conquista sociologica, L'uomo presente nella miglior parte dei suoi poteri e delle sue disposizioni cerebrali, più che un prodotto della natura, è un prodotto sociale, un prodotto della cultura » (1).

(1) Angiulli — La Filosofia e la Scuola cit. — pag. 323.

Non basta, chè non la funzione psichica esclusivamente dalla coesistenza degli uomini viene in ciascuno per diverse guise novellamente plasmata; ma anche la stessa vita fisiologica vedesi in perfetta rispondenza del fatto sociologico modificarsi e non solamente per la influenza che su quella ha l' eccellenza delle psichiche funzioni, ma perchè la società modifica a sua guisa l'ambiente e chiede al singolo alcune energie particolari, altre gliene conferisce, in modo che un selvaggio e un uomo civile, l'uomo d'arme del comune medioevale e lo studente dei nostri tempi hanno facoltà biologiche fundamentalmente identiche, ma di molto differenti, come intensità ed estensione.

Riconosciamo dunque col solidarismo esser l'uomo in grandissima parte frutto dell'ambiente sociale e di questo a sua volta, almeno in parte, artefice. Effettivamente niente che a noi avvenga può essere indifferente per la società e per conseguenza nessun fatto che nel seno della società si verifichi può esserci indifferente. Il *consensus* dei fenomeni sociali è evidente, sebbene sia lo stesso di quello che lega tutti i fenomeni della vita del cosmo della quale anche la vita umana è parte e, se la subordinazione inter-umana dovesse paragonarsi a quella dell'uomo verso il sole, ad esempio, il considerare che dalle macchie solari dipende l'abbondanza dei prodotti del suolo e quindi della ricchezza, che dall'esistenza di questo ministro maggior della natura certamente e completamente dipende la vita umana come quella della terra e degli altri pianeti, fa convinti essere assai maggiore il

vincolo che l'uomo al sole lega, anzichè quello che gli uomini fra loro.

Esagerarono di molto la solidarietà inter-umana tutti coloro che nell'uomo, perchè in gran parte è prodotto della società, vollero vedere solamente una manifestazione della specie, concepita quale vera entità metafisica e negarono all'uomo qualsivoglia autonomia. Non solamente la testimonianza della coscienza ci avverte che, se l'uomo è idealmente contenuto nella specie, da essa nettamente si separa; ma la diversità delle individuali facoltà non permette confondere le singole personalità. Ciò va detto ai solidaristi in generale e in particolare a quella scuola solidarista dei teologi protestanti, che mette capo al Secrétan, la quale veramente rinnova il panteismo dello Spinoza e dello Schopenhauer, siffattamente celebrando tutto ciò che il singolo riceve dalla comunanza degli uomini viventi e defunti, da dimenticare quasi del tutto e la parte di merito che spetta all'individuo e i benefizi che la società dagli individui riceve.

Tutto quel che siete e quel che valete, essi dicono agli uomini, è dato a voi dalla società, nessun sacrificio dunque vi sia grave, dovete lavorare per essa, per essa vivere e vi si consente una parvenza di personalità e di indipendenza, unicamente perchè meglio possiate adempiere al vostro dovere di restituire alla società ciò ch'essa v'ha dato.

Esclusivamente l'esagerazione del valore del fatto sociale porta i solidaristi a negare l'elemento individuale nel merito e nel valore, così etico, come intellettuale e

fisico, quantunque non si potesse dubitare che non tutti gli uomini si giovano della vita sociale e dei suoi innegabili vantaggi. L'esistenza stessa dei selvaggi i quali, messi al contatto della civiltà, la fuggono, come avviene per gl'indiani dell'America settentrionale, ovvero vi si acconciano per la sola parte che serve a maggiormente avvilirli, come avviene per moltissime popolazioni negre, dimostra un diverso valore etico, intellettuale e fisico degli uomini, di cui bisogna tenere il giusto conto. Quando poi si rifletta che nel seno stesso delle civili comunanze, nelle nostre stesse città, fra le persone più aristocratiche e più in grado di raccogliere i frutti del civile consorzio, trovansi selvaggi e delinquenti, refrattari a qualunque idea di moralità, si deve convenire essere esagerato attribuire alla società tutto il merito della elevazione morale di alcuni individui.

La difficoltà maggiore in cui si trovano i solidaristi è appunto quella denunziata dal Gide (1), cioè l'indeterminatezza delle dottrine che professano, perchè sebbene si debba ammettere il fattore sociale o solidario dell'etico individual valore, ripugnando alla scienza le idee innate e le cognizioni a priori degli idealisti, devesi riconoscere tutta la grave difficoltà di trarre nei giusti confini l'importanza dei due diversi fattori. Può dirsi che sulla trama posta dalla società, l'individuo deve comporre l'ordito ed è impossibile discernere quale delle due operazioni, rispetto al tessuto, abbia rilievo maggiore.

Sembra a noi esser forza accettare col criticismo la

(1) Gide — Principi di Economia Politica cit. — pag. 34.

esistenza presso ciascun individuo di un' ideal coscienza dell'umanità, perchè altrimenti non si saprebbero spiegare e sintesi e norme di universale valore, ma occorre ricordare sempre che ogni ideal valore è frutto dell'attività dello spirito degl' individui. È prodotta questa sintesi istessa della convivenza umana, ma solamente in parte, come tutte le altre psichiche funzioni, nè si vuole spiegare altrimenti che negli uni è più sviluppata che in altri.

Rispetto a questa norma pare che l'umanità s' adagi su d' una scala in cima alla quale trovasi la coscienza degli eroi, e si discende dall' altro capo nei bui penetranti dei miserabili che ideali valori non sentono, che deridono ogni norma e che per l'etica son morti

Ci faremo noi a notomizzare il cervello per rintracciarvi le speciali cellule che i moderni freniatri credono essere gli organi delle idee etico-morali (1), o prenderemo con Lombroso a misurare aree craniche e angoli facciali, visi simmetrici o nervi sensibili per dedurre il grado di sociabilità del soggetto e le sue anormalità o meglio singolarità nella valutazione della condotta? Questo è perfettamente indifferente alla nostra tesi, poichè, sia deficienza organica, sia difetto psichico, per gli uni la civiltà scorre feconda come le acque del Nilo nella terra d'Egitto, per altri la società invano si studia di elevare il livello morale degli spiriti, raggio di sole inutilmente splendente sulle gelate solitudini delle artiche terre.

(1) Confr. Krafft-Ebing — Trattato delle malattie mentali — Torino, 85 — vol. II, pag. 128.

Dalla differente ricettività delle idee etiche, dalla differente elaborazione delle stesse e conseguente operare, nasce il valore etico del soggetto, e solamente così può nascere, perchè, pria di divenir propria del soggetto, pria di essere posta in atto, qualsivoglia idea normativa non esisteva come valore, ma era una semplice possibilità.

Per la evidente testimonianza delle nostre varie volizioni, siamo fatti sicuri che la funzione dell'uomo, come quiddità cosmica, non è esaurita nel raggiungimento di più elevate forme di moralità e tanto meno nella semplice tendenza a raggiungerle, altre idealità sono lo scovimento del vero nelle molteplici sue sembianze, il compiacimento del senso estetico, il vivere stesso e il godere comodità e soddisfazioni sensibili e specialmente lo sfuggire i dolori, tutte cose che fan desiderare anche il mezzo più acconcio a tali finalità, cioè l'acquisto dei beni economici.

Non v'ha dubbio che a tutti questi fini rivolge l'uomo la sua attività e nella cooperazione e nella division del lavoro ritrova gli strumenti più acconci ad acquistare idee estetiche, a conoscere la verità, a godere il bello nelle varie sue forme ed infine a produrre i beni economici propriamente detti.

La medesima esagerazione che pretende vedere un prodotto della società nel valore morale individuale, vorrebbe negare all'individuo il merito di aver raggiunto una maggiore elevazione relativamente a questi valori, intellettuali, artistici e soprattutto economici, però, finchè si tratta di postume onoranze ai meriti artistici o scien-

tifici degli uomini, come non s'usa parsimonia nel decretarli, così non si suole criticarli.

Chi torrebbe la briga di sminuire la gloria d'un Dante, per darne un pezzo al suo duca e maestro, un altro alla scolastica, un altro al vituperato Brunetto e tanti piccoli pezzetti alle vittime del crollo del ponte, se questo veramente dette il seme da cui la Divina Commedia prese vita?

Al valore economico individuale non è toccata una simile indulgenza e può dirsi che tutti gli attacchi, mossi dalle infinite varietà della scuola socialista contro l'attuale distribuzione delle ricchezze in generale, prendono l'aire della celebre proposizione del Marx: « Il capitale è un prodotto collettivo perchè non può sorgere ed operare, se non a mezzo degli sforzi combinati di molti membri della società ed anche in ultima analisi degli sforzi combinati di tutti i membri della società » (1). Di qui si trae la fondamentale accusa del socialismo in genere contro la individuale acquisizione del capitale stesso, il quale, come prodotto della società, dovrebbe essere alla società restituito.

Se nonchè lo stesso Marx restringe tale conclusione al capitale borghese, cioè a quello che l'intraprenditore e lo stesso capitalista raccolgono smungendo gli operai e non al peculio che l'operaio stesso stentatamente raccoglie col prodotto immediato delle sue fatiche. Questa osservazione, senza la quale la proposizione del Marx urterebbe troppo contro il senso comune, contraddice nel

(1) K. Marx — Manifesto del partito comunista — parte II.

modo più assoluto l'asserita necessità e giustizia della socializzazione del prodotto dell'opera collettiva. Infatti anche l'operaio, per essere messo in grado di lavorare, ha bisogno dell'opera collettiva della società che l'educa e gli appronta l'obbietto su cui volgere la sua attività, ha bisogno della sicurezza che il prodotto sia suo, che possa venderli, che possa in altra maniera essergli utile, ha bisogno che altri col proprio lavoro lo metta in grado di badare unicamente a quella determinata faccenda, ha bisogno insomma di tutta la società e del grado di civiltà, cui questa per gli sforzi combinati di tutti i suoi membri è giunta.

Il vero è che il capitale non è solamente il prodotto degli sforzi combinati di tutti, ma anche dello sforzo di chi ha saputo raccogliere e indirizzare a un fine il lavoro di tutti ed è questo sforzo, essenzialmente individuale, che va premiato nell'individuo che l'ha compiuto, laddove gli altri sforzi hanno avuto alla lor volta la ricompensa ad essi spettante.

Fa d'uopo dunque bene distinguere sotto questo rapporto la concezione solidarista dalla dottrina collettivista. Bisogna infatti notare con lo Schäffle che il socialismo s'accontenta d'addebitare al « capitalista », sia esso proprietario di beni stabili o di contanti, l'appropriazione di una parte del lavoro degli operai, cui si paga meno di quanto spetti, laddove il solidarista pretende che tutto il lavoro dell'operaio e tutto quello del capitalista non è possibile, se non perchè la società lo permette. Delle due appropriazioni, quella denunziata dal solidarismo è senza dubbio maggiore, nè certo basta a

sanarla il pagamento dell' imposta proporzionale sui beni raccolti, cosa che accontenterebbe il Duprat quando il prodotto di tale imposta sia destinato a permettere « l'assistenza sociale » (1).

Degna di nota è la perfetta rispondenza che, relativamente ai valori individuali, s'afferma così nel campo della moralità, come nel merito scientifico, così nella creazione artistica, come nella produzione della ricchezza. Tutti per ogni loro attività si servono di una enorme forza sociale che ciascuno fa sua, per accrescerla coi prodotti della propria attività e che miseramente andrebbe perduta, se nessuno di sua persona la vivificasse, indirizzandola a uno scopo. Non altrimenti vanno per l'umanità perdute le innumerabili e immensurabili forze cosmiche che d'ogni parte la circondano e dalle quali non sa trarre profitto.

Tali forze in realtà non esistono per l'uomo e non possono essere considerate quali oggetti di qualsivoglia dominio e come niuno può vantare diritti su queste forze sconosciute, così nessuno e tanto meno una metempirica personificazione della società, può reputarsi in diritto di pretendere alcunchè, per il valore potenziale che offre all'individuo.

Non relazione di diritto dunque può sorgere tra la cosa pubblica e il singolo dalla condizione di cose per la quale la forza sociale, impersonandosi nei più adatti, aggiunge al tesoro accumulato il vantaggio delle attività dai singoli prodotte, e così fa incedere il progresso. Più

(1) Duprat — *Solidarité sociale* cit. — pag. 255.

che il pretendere un compenso, l'interesse comune consiglia alla società cercare tutti i mezzi per fare sì che il nascosto valore debba fruttare e in fatti tutte le opere pedagogiche, nonchè il premio dato ai meritevoli in ogni sorta di attività, ampiamente dimostrano, che così d'ordinario operano gli stati. Certamente va condannata la censura dal Duprat scagliata al Jaurès che definisce l'imposta « una larga restrizione che lo stato fa alla proprietà individuale » sul falso presupposto ch'essa sia dallo stato considerata quale affermazione « del dovere di ciascuno di far godere all'intera comunità la potenza economica che egli ha raggiunto » (1) giacchè, quantunque il concetto del Jaurès risponda al fatto non alla ragion del fatto, deve credersi che ragion del fatto non sia quella esposta dal Duprat; ma piuttosto la necessità da cui trovasi lo stato di prelevar le imposte e la impossibilità o difficoltà di prelevarle diversamente.

In perfetta rispondenza del diminuito valore individuale è la pretesa del solidarismo di veder diminuita la responsabilità che a ciascun agente dal fatto proprio deriva.

Questa è naturalissima conseguenza della confusione dell'elemento sociale in ciascun atto dell'individuo, giusta le vedute del « positivismo solidarista », pel quale, come afferma il Richard, « la solidarietà è la dipendenza reciproca di ciascun individuo verso quelli che com-

(1) Duprat — Solidarité sociale cit — pag. 255.

pongono la sua generazione e la unilateral dipendenza di ogni generazione verso la precedente » (1).

Per una stranissima contradizione ciascun individuo avrebbe accresciuta la sua responsabilità di tutte le male conseguenze che in altri potrebbero prodursi da un fatto proprio, quantunque lecito e onesto sia stato e nello stesso tempo diminuita la responsabilità sua dalle responsabilità di quelli che, volontariamente o no, recentemente o da secoli innumerabili, vicini o lontanissimi, hanno agito in modo da provocare l'azione di cui si debba rispondere. Pare che per ogni fatto sorgano due ordini di ideali catene, l'uno diretto ad aggravare l'agente di tutte le conseguenze che nei secoli futuri sorgeranno dal suo fatto, l'altro diretto a scusarlo per i tanti fatti svoltisi nei secoli passati. Una responsabilità qualunque così si sminuzza nell'infinito del passato e, per quanto la si voglia aggravare, si risolve in una comoda irresponsabilità.

Per i solidaristi che non accettano il positivismo, « per i criticisti », direbbe il Richard, la contradizione è ancora più stridente e il Marion infatti una volta si fa a dire: « Ciò che è libero in fondo a noi, è sempre solidale di tutto ciò che compone la nostra individualità e quel che è libero nelle nostre intenzioni è sempre solidale di tutto ciò che proviamo in tale situazione in tal momento. Il fondo stesso del nostro essere così trovasi sotto la dipendenza del mezzo sociale » (2).

(1) Richard — *Les lois de la solidarité morale* — *Revue philos.* — t. LX, 905 — pag. 441.

(2) Marion — *De la solidarité morale cit.* — pag. 307.

Un'altra volta il Marion scopre che « la solidarietà non si fa sentire in modo costante e uniforme per tutta la vita. Essa è da principio strettissima e quasi identica alla necessità, nell'età in cui non siamo persone morali che in potenza, viene un momento in cui la solidarietà si schiude per così dire, ci serra meno e ci lascia un maggior gioco » (1). I solidaristi posson trovare rispettabili entrambe le proposizioni che ai non iniziati sembrano gratuite e contrastanti affermazioni.

Per fermo una completa irresponsabilità e non già la diminuita responsabilità come pretende il Bourgeois è la « risultante delle due forze, lungamente straniere l'una all'altra, oggi ravvicinate e combinate presso tutte le nazioni pervenute a un grado di evoluzione superiore: il metodo scientifico e l'idea morale » (2). Non è possibile infatti stabilire alcuna idea di colpa e quindi di responsabilità, piccola o grande che sia, ripudiando quelli che il nostro autore chiama « sistemi aprioristici di credenze accettate senza esame, combinazioni mentali imposte dalla tradizione, o dalla autorità, concetti senza realtà, sanzioni inverificabili delle regole di condotta ». Pur troppo, non ostante così grande disdegno delle vecchie cose, il Bourgeois sarà costretto a reinvocarle, non appena vorrà sostenere idee di giustizia e di moralità, a stabilire le quali il vantato metodo positivo si dimostra assolutamente insufficiente anche per lui.

Molta gloria ha raccolto questo metodo, nè paiono so-

(1) Marion — loc. cit. — pag. 145.

(2) Bourgeois — Solidarité, cit. — pag. 15.

verchi gli elogi che gli ardentissimi suoi sostenitori nel campo delle naturali discipline sogliono farne, anzi il nome che gli han decretato di metodo scientifico è esso stesso il riconoscimento del suo gran merito, di unico metodo di cui le scienze possono avvalersi nelle loro ricerche. Se non chè quel metodo non può servire che alla ricerca dei fenomeni e delle cause loro, ricerca genetica che ha dato così nobili frutti nel campo delle scienze naturali, invogliando alla generalizzazione dello stesso anche in discipline che, sorpassando lo studio dei fenomeni, ne ricercano il valore, in rapporto alle sanzioni delle regole di condotta. Altro il metodo non è che strumento di indagine e come all'astronomo riuscirebbe inutile un semplice microscopio e al biologo, nella immensa maggioranza dei casi, un telescopio non serve, così il metodo positivo non può dirigersi ad obbietti del pensiero in cui manchi il fenomeno esteriore ed in cui questo sia costituito invece dall'atto stesso della psiche. Anche a Cartesio toccò di vedere trionfare nel mondo e ben presto decadere il suo metodo matematico e si può sorridere quindi ai vaneggiamenti di coloro che gridano all'onnipotenza del metodo positivo cui oggi si volge benevola la moda, nè più nè meno che agli abiti *divettorio* delle donne nostre!

Nella realtà oggettiva non esistono valori, ciò dice lo stesso Bourgeois, quando avverte essere la natura non giusta nè ingiusta, ma agiusta. Gli empirici devono assolutamente, se vogliono esser logici e coerenti, negare l'esistenza dei valori che possono ritrovarsi soltanto nella coscienza individuale che li riconosce come uni

versali e gli empirici in fatto negano questi valori, anzi dicono pericoloso l'ammetterli, perchè oltrepassandosi il campo del positivo, del verificabile, si cade in illusioni soggettive e antiscientifiche. Del resto se fosse vero quel che dal nostro autore si assume in rapporto al metodo da lui prescelto, come potrebbe egli giustificarsi del ricorso che fa alla vecchia idea morale, al vecchio sentimento, « misura del bene », come egli stesso lo dichiara?

Altri positivisti saranno costretti a collocare il valore al di fuori della psiche, facendo di questa una funzione del tutto meccanica e dando valore agli atti suoi, desumendolo dalle conseguenze di questi; il che veramente non pare possa dare il concetto che si suoi significare nella locuzione *valore etico*.

I solidaristi si dibattono in contraddizioni inestricabili relativamente a quest'oggetto, pretendendo da una parte che l'uomo sia libero e responsabile delle sue azioni, dall'altra che sia nella stessa relazione costante di mutua dipendenza dagli altri esseri quale viene stabilita dal determinismo. Dicono essi che la libertà è ligata a delle condizioni che, in ciascun uomo, in ciascun istante è solidaria di qualche cosa che non è essa, che non dipende da essa e dalla quale essa dipende, il che significa ammettere insomma, la dipendenza e l'indipendenza, la solidarietà e l'insolidarietà, il determinismo e il libero arbitrio, giusta la sagace critica del Fouillée il quale anzi osserva che l'assertore solidarista, da lui criticato, il Marion, non ispiega come il libero arbitrio, « al punto

dove la scienza oggi lo colloca, riunisca in sè questi caratteri contraddittorî » (1).

I solidaristi teologi, fra i quali è il Sécvétan, volendo giustificare il biblico *delicta maiorum immeritus lues*, tentan dimostrare la unità della comune esistenza degli uomini, sostengono però che ciascun uomo sia parte libera di un tutto solidale e anch' essi si fanno ad affermare successivamente la libertà ed il determinismo, senza cercare di mettere insieme i due concetti, senza cercare di togliere la contradizione che esiste fra una parte che, per esser libera, deve essere considerata come un tutto e il tutto in cui, per la solidarietà, deve quella con le altre parti raccogliersi.

Nè di ciò s'accontenta il Sécvétan, che, dopo avere tratto dalla stessa coscienza, o meglio dalla formale identità delle coscienze, la dimostrazione (2) che nell' uomo non si può vedere che un essere fisicamente appena appena distinto dalla specie, laddove psichicamente trovasi nella specie implicato e confuso, dopo aver figurato l'uomo qual « foglia caduca di un lauro sempre verde », pretende che esista libertà di arbitrio e che deve ritenersi solamente la solidarietà nel sentimento di amore che tutte le creature riunisce pria in Adamo, poi in Dio, raccogliendole nell' unità.

Si riproduce così nel secolo decimonono il panteismo

(1) Fouillée — Critique des systèmes de morale contemporains. — Paris, 93 — pag. 363, nota.

(2) Sécvétan — Principe de la morale, — 2^a. ed. Lausanne, 1893 — pag. 145 e segg.

degli gnostici, per i quali unico desiderio degli spiriti buoni, *pneumatici* in quel filosofico gergo, si era quello di rientrare nell'eterno *pleroma* donde erano usciti, si ricorda il panteismo filosofico religioso di Amorico di Chârtres e di David di Dinant, discepolo del primo, espressioni quasi le medesime idee nel medio evo più tenebroso (1) e finalmente il panteismo dello Spinoza, se non altro pel principio che ne è il fondamento massimo e la dimostrazione. Si sostiene infatti anche oggi non poter l'effetto aver attributi differenti dalla sua causa, chè non potrebbe questa produrre ciò che in lei non si contiene e nemmeno la mancanza dell'attributo, cioè l'attributo negativo che in quella vedevasi, del che segue che, poichè l'individuazione è novello attributo, l'effetto non può metafisicamente esistere come cosa dalla sua causa differente. Applicandosi questo principio a designare le relazioni fra individuo e società e ponendosi che l'individuo è effetto della specie, sia come fisica costituzione, sia come psichica manifestazione, si deduce che non si può pensare a una reale distinzione tra l'individuo e la specie. Si tratta dell'errore contrario a quello accennato più sopra, essere impossibile trovare nella specie qualità diverse nell'individuo, per non potersi in una somma rinvenire una qualità diversa da quella dei suoi elementi.

Ai nuovi panteisti può agevolmente rivolgersi lo stesso argomento che già fu opposto al ragionamento dello

(1) Confr. Gersono — Lib. de concordia metaphisicae cum logica — Part. IV.

Spinoza. Perchè l'effetto abbia gli stessi attributi della sua causa non segue che debba contenerli negli stessi rapporti e nel modo medesimo. La differenza generalmente è in ciascuno effetto facilmente riconoscibile, in moltissimi enorme e, posto che la specie può dirsi causa del singolo, deve questa differenza ravvisarsi nella grande varietà di coscienze, di idee e di sentimenti, i quali si elevano sul fondo comune della specie e presto s'appalesano distinti ed antitetici nei singoli, lottando per affermarsi, per conquistare egemonia, per abbattere i contrarî. Senza il fondo comune, più o meno esteso, non può immaginarsi società; ma quella differenza che ciasciun uomo presenta, ne forma la individualità e cioè la personalità. Del resto anche ammesso che questa non sia se non la particolare maniera secondo la quale vive il metempirico Leviatan che si prolunga pei secoli nelle vite dei conviventi, in eterna vicenda succedentisi, non si può da tale forma prescindere nello studiare il fenomeno sociale. Non conviene, senza mutilarne il concetto, immaginare l'umanità subordinata completamente alle sue parti; ma non è lecito neppure considerare l'individuo come affatto subordinato al tutto sociale, se non riferendosi col pensiero a stati immaginarî della convivenza, non mai verificatisi in tutta la loro interezza e che in parte possono aver avuto vita, quali gradi più o meno lontani dalla perfezione, nella evoluzione storica di qualche popolo.

Il fatto, sperimentalmente noto, delle antitesi continue fra i voleri e gli interessi dei componenti della società, rispetto a questa e nei loro reciproci rapporti, è eviden-

tissima dimostrazione della verità contenuta nell'affermazione dell'individual coscienza, circa la esistenza del singolo come tale e cioè come personalità distinta nell'ambiente sociale.

Di tale opposizione non tenne giusto conto lo Schopenhauer che gli uomini vide in un solo Esistente raccolti, non potendo avere bastevole forza di separarli del tutto la lontananza fisica in cui per tempo e per luogo gli uomini sono. Pure fantasime, sogni irreali, non aventi virtù di rompere l'unità del cosmo e del Dio, predica il bramino essere tanto il mondo fisico che la stessa persona umana, male schivando il rimbrotto che gli fa l'individualista, quando gli osserva che l'opposizione dei fantasmi neppure è compatibile con la universalità della divina sostanza, nella quale neanche l'apparenza dell'opposizione troverebbe suo luogo.

Neppure il Comte dette giusto peso a tali opposizioni sebbene queste sarebbero state ben chiaro carattere diagnostico della natura della società, assai ben distinta per esse, dall'organismo biologico, cui il Comte vorrebbe assimilarla. Per fermo i caratteri dell'eterna durata della società e del suo indeterminato ed infinito accrescimento non hanno grande valore, sia perchè non sono certi attributi della società, sia perchè non si dimostra in alcun modo che un organismo biologico non possa presentarli, quantunque in essi il Comte poneva la ben lieve differenza che fra società e organismo naturale avea visto.

Ma i solidaristi non si sgomentano per questo e si sforzano di spiegare la socialità dell'azione individuale,

rifugiandosi nel determinismo che, sebbene non unisca gli uomini « liberi » nel tutto « solidario », dall'azione dell'uno fa nascere la responsabilità di tutti, perchè l'azione individuale « non esiste se non come conseguenza sociale » (1).

Non basta dunque dimostrare la contraddizione fra la libertà e la solidarietà, ma occorre anche combattere il determinismo che, con l'elisione della libertà individuale, concilierebbe al solidarismo una qualche dignità di dottrina.

Gli argomenti del determinismo si riassumono nell'impero incontrastabile della legge di casualità che non potrebbe consentire una volizione autonoma e nella costanza e regolarità dei fatti umani, assolutamente, secondo alcuni, dimostrata dalla uniformità delle cifre statistiche, obbedienti a leggi costanti le quali in verità sembrano subordinare a sè le volontà degli uomini.

Vero è infatti che le variazioni costanti dei dati statistici in seguito ad avvenimenti naturali, come le stagioni, o politici, come la modificazione di una legge, producono l'impressione che il fatto morale sia conseguenza, più che di libera determinazione individuale, delle condizioni del mezzo in cui si svolge.

In relazione alla legge di causalità, quelli che negano all'uomo facoltà originarie, debbono negargli la libertà e infatti per costoro la determinazione seguir deve i motivi meccanicamente, in modo che, conosciuti compiutamente questi, sarebbe agevole calcolarne la corri-

(1) Confr. Duprat — *Solidarité Sociale* cit. — pag. 215 e segg.

spondente efficacia nell'operare. Per fermo l'Herbart, seguito dallo Spencer, non ostante il diverso modo di concepire come sorgano e qual forza abbiano le rappresentazioni, vedono nei motivi esterni altrettante forze che, pervenute con le rappresentazioni nella coscienza, vi si combattono, vi si elidono, vi si aggrovigliano, vi si modificano, vi si compongono in risultanti cioè in volizioni. Costoro identificano il volere umano col volere dei bruti i quali, anch'essi, sono indotti ad operare secondo rappresentazioni e dimenticano che nè queste, nè il loro conflitto danno nascimento a massime di condotta, cioè a regole necessarie e universali dell'operare.

Il motivo non può essere un prodotto di semplici rappresentazioni; ma di quelle che sono approvate dalla coscienza individuale, nella quale solamente può trovarsi il criterio di valutazione e nella quale perciò il motivo può acquistare il suo valore, come abbiám visto.

Per fermo una libertà fondata sulla idea del puro arbitrio è un assurdo, l'azione indipendente da motivi è una azione illogica, incompatibile quindi con ogni nozione scientifica, giacchè si ribella a qualunque intelligenza che voglia rendersene conto; ma è pur da osservare e noi lo faremo col Weber, che « la posizione dell'essere, la sua determinazione per le categorie sono dei puri incominciamenti, oltre i quali il pensiero trova il vuoto. Noi l'affermiamo necessario, perchè l'ipotesi contraria si distrugge non appena si pone; ma questa necessità è molto lungi dalla necessità fisica, espressa dalla legge e sgorgante dal principio di causalità, la necessità causale è, al contrario, la negazione manifesta

della possibilità di un primo cominciamento e d'una determinazione autonoma » (1).

Relativamente ai dati della statistica osserveremo col Drobish (2) che la costante regolarità di moltissime azioni arbitrarie non riposa sopra leggi che precedan le azioni e che imperativamente ne impongano l'adempimento, invece tutta la regolarità che la statistica morale prova, è prodotta da rapporti relativamente costanti, quindi non schiettamente invariabili e di cause insieme operanti, accanto alle quali però stanno innumerevoli altre cause, variabili queste e schive d'essere sussunte sotto una regola.

Sarà bene inoltre considerare esser legge dell'arte statistica che tanto più s'avvera una costante regolarità dei fenomeni osservati, quanto più grande è il numero degli stessi e s'affermereà costantissima nel grandissimo numero anche di fatti puramente casuali, nel che s'appalesa quella legge di probabilità tanto conosciuta dagli amatori dei giochi d'azzardo.

Tutti i giocatori del lotto sanno infatti che, se non tutti i numeri usciranno nella estrazioni settimanali di cinque numeri durante qualche anno, in un più lungo periodo tutti usciranno. La fondamentale rassomiglianza della umana natura che in ciascun uomo devesi riconoscere, non può fare meravigliare delle identiche deter-

(1) Weber — Vers le positivisme absolu par l'idéalisme — Paris '903, — pag. 211-212.

(2) Drobish — La statistica morale e la libertà umana — Trad. del Tammeo — Roma 1881.

minazioni di molti in determinati momenti della vita psichica, tanto più che sono ben facili le casuali rassomiglianze psichiche particolari, nonchè le ripetizioni casuali delle circostanze della vita sociale relativamente a molti soggetti, quando si raccolgano moltissimi dati dell'esperienza.

Manca dunque una ragione sufficiente a concludere che l'atto volitivo debba essere conseguenza assoluta e necessaria di esterni avvenimenti e per contrario vien dimostrato che l'autonomia dell'essere è salva; ma se si vuol credere che la catena delle cause esterne avvenga siffattamente l'individuo da erigere a cieco tiranno del volere e dell'azione il cupo fatalismo orientale, a qual pro' cianciare di responsabilità collettiva o singolare? Facciamo schiacciare dal miserabile, occulto, illogico fato ogni nostra personalità e ogni nostra dignità di esseri ragionevoli, gettiamoci, come il fervente figlio del Gange, sotto il carro del mostruoso idolo, se no, non solamente non vivremo che come stupidi pupi, schiavi di mollette e di chiavette, a nostra insaputa maneggiate, ma la nostra vita non avrebbe alcuna finalità, alcun merito e, francamente, non varrebbe la pena di viverla.

Non sembri eccessiva questa conseguenza. Al pessimismo lo Schopenhauer è indotto principalmente dalle sue metafisiche convinzioni monistiche che gli dimostrano esser l'esistenza inutile peso, e i successori di lui non si allontanano dal pessimismo che considerano come inflessibile conseguenza della dottrina del maestro.

Parve inutile al Bourgeois di insistere nel voler conciliare i due termini contraddittorî di libertà e di de-

terminismo. Il *punctum saliens* della scuola è da lui saltato a piè pari con una ridicola barzelletta, dicendo cioè che libero significa liberato, che il singolo nasce debitore della società, che il sistema or ora proposto gli consente liberarsi di tale obbligazione, che quindi il sistema stesso gli assicura la libertà.

Tali barzellette non meritano d'essere prese in considerazione, come non è argomento serio quell'altro del Bourgeois, invocante la pubblica opinione a sostegno della asserita diminuzione della responsabilità. Non pare che la pubblica opinione debba dar peso a opinioni che solamente cervelli educati a simili ricerche possono comprendere, nè è dimostrato in fatto che la pubblica opinione tenda a riconoscere ciò che il Bourgeois vorrebbe farle dimostrare. Il Bourgeois, uomo di legge, crede vedere questo riconoscimento degli effetti della solidarietà da parte dell'opinione pubblica, nella mitigazione delle penalità per reati e nella maggiore benignità dei giudici (1).

Pur troppo magistrati disonesti o mattoidi, giurati imbecilli o malvagi sogliono, nei paesi latini principalmente, mitigare la severità delle leggi con blande applicazioni o con assoluzioni che sono scandalosi dinieghi di giustizia; ma in questo fatto non può vedersi l'effetto di un ragionamento, sì bene quello della pochezza intellettuale e morale, o di antisociali sentimenti degli uomini chiamati ad applicare le leggi i

(1) Bourgeois — Essai d'une philosophie de la solidarité cit. — pag. 39.

quali, nei liberi reggimenti, non possono, per ragioni politiche, avere altro freno, che quello di una dubbia dignità morale. Le diminuzioni legislative poi della severità delle pene, cosa che non dovrebbe essere ignota a un curiale come il nostro Bourgeois, non à alcuna relazione con l'indulgenza verso i rei. Questa considerazione era affatto estranea alla mente del rinnovatore delle penali discipline, Cesare Beccaria, il quale combattè la più sacra campagna, chiedendo fossero rese umane le repressioni, perchè fosse più efficace l'esempio e più civilizzatrice del popolo la stessa funzione repressiva dello stato.

Alla soppressione del colpevole la società moderna preferisce tutti i mezzi che possono emendarlo, sperando così d'aver forza e vigore dal suo stesso elemento di disordine e di debolezza, niuno però ha mai pensato che la forza sociale non debba con energia e saviezza tentare precipuamente d'assicurare la quiete sociale, o almeno di raggiungere una diminuzione della delinquenza che nei nostri paesi, ad opera specialmente delle miserevoli persone sopra dette, ingigantisce ogni giorno più.

Del resto e neppur questo il Bourgeois dovrebbe ignorare, il credere in una diminuzione della responsabilità non porta, necessaria conseguenza, la benignità delle pene. Prova sia la enorme severità dei rimedi proposti dalla scuola positiva criminale, per i maggiorenti della quale non si troverebbero carnefici bastevoli ad applicare il massimo supplizio tutte le volte in cui prudenza consiglierebbe lo sterminio del reo e si propongono evirazioni e perpetue reclusioni, quali necessarie misure per

il benessere della società futura. Eppure il fatalismo più cieco è la opinione filosofica su cui tale scuola positiva s'adagia, come è risaputo.

Ammettendo del resto per vera la tesi solidarista e ritenendo del delitto responsabile la società, nessuna pratica conseguenza s'avrebbe. Infatti al male prodotto dalla società nel colpevole non vi è altro rimedio finora che la punizione del colpevole e la società, applicandola, pone il controveleno al veleno da se stessa prodotto. Se la benignità in qualche caso potesse raggiungere una simile finalità, benedetta sia; ma sarebbe pazzo il legislatore che s'intenerisse sulla sorte del delinquente e non su quella della vittima del delitto. Queste considerazioni, trasportate nel campo economico, contraddicono naturalmente coloro che vogliono mitigata la pena economica delle male fatte d'ogni natura che poveri ridussero i loro autori, contraddicono quindi le lamentele che i solidaristi fanno sulla sorte dei poveri.

Concludiamo. La scuola solidarista, nel descrivere il fenomeno della solidarietà, non ne sa determinare l'azione sulla volontà individuale e, non ostante che pretenda desumere una minore responsabilità morale degli agenti, nonchè una responsabilità sociale per la ripercussione delle azioni di tutti sulle azioni del singolo, fonda il suo appunto su contraddizioni evidenti, su misere affermazioni smentite dalla testimonianza dei fatti, o sopra ridicole barzellette.

III.

Presupposti sociologici del solidarismo.

Fu già osservato che la scuola solidarista, pria che tra i sociologi, raccolse seguaci nei laboratorî dei biologi (1) e infatti, non appena costoro giunsero a distinguere la cellula organica nella materia da essi esaminata, notarono che tale formazione è la base della vita organica e credettero che, sebbene altro non fosse quella che una parte, giusta la rivelazione dei sensi, pure avesse una certa sua vita, dal tutto in qualche maniera indipendente. Di qui sorse naturalmente il pensiero che come le cellule, ognuna per sè vivente, alla vita delle altre cellule componenti l'organismo sono subordinate, così gli uomini che mille relazioni agli altri uomini avvengono e subordinano, dovessero non altrimenti che quali parti di un più grande tutto essere considerati. La scuola solidarista si fonda completamente sull'assiomatizzazione di Cl. Bernard: « Un corpo vivente

(1) Confr. Gide — Principi di Economia Politica cit. — pag. 35.

è una vera società di cellule, come le nostre società sono dei sistemi di individui » (1).

Gli è certo che, in generale, nessun solidarista dissente in questo punto, salvo forse il Marion il quale dà una ragione del suo dissenso inconcludente, anzi puerile. Nell'organismo biologico vede il Marion la realtà degli individui che come compiute e reali unità ai suoi sensi si presentano, laddove nell'organismo sociale la parte, cioè l'individuo, è la sola realtà, come salta agli occhi di tutti, egli dice e così ammette che un semplice fenomeno ottico il quale viene in parte anche dimostrato illusorio da lenti opportunamente disposte, possa essere creduto valido argomento per una negazione o un'affermazione, relativa all'intima essenza dell'organismo biologico e della società. Avrebbe quell'autore dovuto ricordare che qualunque sensazione non saprebbe altro far conoscere che l'apparenza della cosa, non mai l'intima sua natura.

In generale dunque il solidarismo ammette che la società sia un vero organismo, di qui passa a stabilire i doveri degli esseri che la compongono e, poichè trova una scuola che già aveva creduto dimostrare essere la società organismo biologico, il solidarismo accetta i postulati di questa scuola e novella vita le infonde e nova dottrina, facendola uscire dall'ombra in cui, dopo i primi fervidi entusiasmi, era caduta.

Lo spirito umano è naturalmente disposto a trarre da dati imperfetti poco avvedute generalizzazioni e ad ap-

(1) Confr. Marion — Solidarité morale — Paris, 1890 — pag. 164, nota.

plicare nei varî regni dello scibile, leggi che in tutt'altro campo, se fossero certe, andrebbero applicate, cosa che viene facilmente spiegata per la forza di inerzia, contrastante generalmente nuove direzioni allo sforzo mentale, inteso alla ricerca dei fenomeni e delle loro leggi. Per tale disposizione della mente, assai di frequente, fenomeni e leggi a un ordine solo son riferite, falsando così e corrompendo l'analogia, estesa a ricerche d'ordine diverso che da ben diversi principî devono essere guidate.

La scuola solidarista non s'accontenta di convertire ad organismo biologico la convivenza sociale, di accogliere cioè i postulati dell'organicismo; ma va avanti ed accetta come leggi riconosciute della vita della materia, mere ipotesi, con le quali si cerca di spiegare fenomeni, assai meglio intravisti che osservati e supposizioni per sè stesse dubbie ed incerte, combattute anzi, quali visioni fantastiche, da altri dotti, non meno rispettabili degli assertori. Aggiungasi che il progresso indiscutibile degli studi biologici e la fortuna grandissima di qualche teoria, accolta come sovrumana rivelazione al suo primo apparire, quantunque in seguito negata, han prodotto un pullulare di teorie, strano riscontro col difetto degli strumenti di osservazione che è assoluto oltre alcuni limiti di grandezza dei corpi e di esteriorità dei fenomeni.

In ordine alle affermazioni degli organicisti, non bastò il ridicolo gesto dello Jäger che in un trattato di zoologia annoverava tra gli animali lo Stato (1), altri andò

(1) Conf. Brunialti — *Lo Stato moderno* — in Biblioteca di Scienze politiche — vol. VII, pag. LXXXIX.

a ricercare l'anima di questo animale (1) e il Novicow tentò provare la giustezza di queste vedute in nome della logica la quale gli imporrebbe di credere assurdo che un ente naturale qualunque possa essere retto da leggi, differenti da quelle che regolano la materia organica o inorganica. Egli veramente merita la censura che gli rivolge il Bartolomei, ricordando che nulla prova la logica, perchè il pensiero non può creare la realtà, nè come forma, nè tanto meno come contenuto (2).

Herbert Spencer che fu il massimo pontefice del biologismo sociologico, premettendo che in natura non sono possibili se non due sorte di aggregati, cioè organici e inorganici, trasse la conseguenza che la società umana non possa pretendere altro posto che tra i primi, il che corrisponde al sistema del filosofo inglese in ordine alle qualità degli elementi che nel tutto debbono ritrovarsi; ma si riduce a un capriccioso tentativo di classificazione, posto che è del tutto arbitraria la limitazione delle classi. Lo Spencer, lungi dalle esagerazioni dei seguaci suoi, riconosce che la società è organismo di una particolare natura e questo riconoscimento è bastevole nella indeterminatezza sua a togliere ogni valore alla organicista affermazione (3).

Per i solidaristi al contrario non basta affermare che gli uomini sono cellule di un grande organismo rive-

(1) L. Bourdeau — *Le problème de la vie* — Paris, 901 — pag. 109.

(2) Bartolomei — *Introduzione alle Scienze sociali* — Roma, 907 — pag. 186.

(3) H. Spencer — *Principii di sociologia* — Biblioteca degli economisti — Serie III, vol. VIII, pag. 6 e segg.

lantesi alla ragione; ma si creano addirittura le leggi che regolerebbero tanto la materia organizzata, quanto la società. Così il Duprat, come vedemmo, pretende sia dato di fatto e fuor d'ogni discussione, che « si costata sì nel mondo organico e sì nelle aggregazioni umane quello che Tarde diceva un sordo ed universal bisogno di interna coordinazione » (1). Ebbene il più spassionato osservatore deve convincersi che tale universale bisogno è troppo sordo in verità e non esiste, se non in parte, nelle aggregazioni umane, giachè manca qualsiasi prova che esista anche nel mondo organico. Così la società dei vari cervelli che il Durand de Gros trova (2), desumendola dalle manifestazioni della subcoscienza e i fenomeni, ben più certi e comunemente osservati della fagocitosi e delle risposdenze nervose, non sono tanto profondamente conosciuti, che da essi possa trarsi il convincimento sicuro essere l'organismo biologico una raccolta di molti esseri concorrenti ad uno scopo, ognuno dei quali possa venir considerato come un tutto in sè.

I solidaristi da un' affermazione del celebre naturalista Enrico Milne-Edwards, traggono il convincimento di un costante e certo progredire della razza secondo le loro idee e sull'autorità di quel nome confidano tanto, che non pare loro possibile si possa menomamente disconoscere la giustezza dell'affermazione.

« Il corpo di un animale », dice quel naturalista, « come

(1) Duprat — *Solidarité sociale* cit. — pag. 21.

(2) Durand (de Gros) — *Questions de philosophie morale et sociale* — Paris, 901.

quello di una pianta è una associazione di parti, aventi ciascuna una propria vita e che alla loro volta sono altrettante associazioni di elementi organizzati. Presso gli animali che hanno più limitata e più oscura esistenza, l'individuo è una aggregazione, piuttosto che un'associazione; ma avviene altrimenti quando ci si eleva in ciascuna serie d'esseri sempre più perfetti, l'insieme delle quali compone il regno animale, si vede allora la divisione del lavoro introdursi sempre più completamente nell'organismo, le facoltà diverse s'isolano e si organizzano, ciascun atto vitale tende a compiersi a mezzo di un particolare strumento ed il risultato generale si ottiene a mezzo del concorso di agenti dissimili. Questo numero crescente degli agenti, o strumenti della vita, e questa varietà delle loro funzioni rendono necessaria la coordinazione dei loro sforzi, a misura dunque che l'osservatore si eleva verso esseri più perfetti, vede questa armonia divenire sempre più intima e vede stabilirsi la subordinazione ».

Trasportata nel campo sociologico tal dottrina, si vuol come legittima conseguenza che tutto ciò che favorisce la subordinazione e la coordinazione degli uomini fra loro è bene, male invece tutto ciò che vi si oppone (1).

L'affermazione del Milne - Edwards però non sembra accettabile. Già dicendo che alcuni animali, molto umilmente situati nella scala biologica, forse i vermi, o meglio alcuni vermi, sieno costituiti da un'aggregazione

(1) Confr. Izoulet — *La Cité moderne* — Paris, 1896 — pag. 37 e segg.

di parti piuttosto che da una associazione, si pecca di poca proprietà di linguaggio, non esistendo chiara differenza fra i due vocaboli. Se per associazione, usata la parola in opposizione all'altra, si dovesse intendere una volontaria unione, la sentenza di quel naturalista sarebbe del tutto infondata, se per contrario aggregazione dovesse significare indipendenza da un centro comune, allora non di una bestia sola dovrebbe quel naturalista parlare, ma di colonia di animali, apparentemente riuniti, ma in realtà distintissimi, come parecchi vermi sono. S'aggiunga che se di un solo animale si trattasse, formato di parti non subordinate come negli altri animali, dovremmo in esso riconoscere una eccezione veramente straordinaria alla regola la quale non è niente affatto quella che il Milne - Edwards fonda sul preteso fenomeno.

Per qualsivoglia essere in tutta la scala organica, così vegetale che animale, esiste la più evidente coesione e la più completa subordinazione delle cellule componenti l'organismo; anzi al punto più basso gli organismi sono costituiti da una cellula sola, e questa, in mille modi trasformandosi e mille varie forme assumendo, presenta nelle parti sue il massimo di coesione concepibile. Ora si introduce essa in se stessa e si fa tubo digerente, ora s'ispessisce alla periferia che divien calcareo tegumento, ora si trasforma in corona di ciglia vibratili, non dunque indipendenza d'organi, ma la più completa unità dell'essere, in questo primo scalino dell'esistenza organica, si ritrova.

Da ciò viene a gran voce smentito il Milne - Edwards,

giacchè assolutamente non può parlarsi di un'eccezione alla regola da questo autore esposta, se si consideri l'essere monocellulare animale o pianta. Come è possibile che si tratti di un'eccezione, quando la più comune e diffusa forma, sotto la quale si presenta la vita, è quella delle cellule isolate ed indipendenti? Quando nel suolo, nell'aria, nella terra e nell'acqua se ne incontrano miliardi e miliardi infiniti? Quando da soli i cadaveri minuscoli di quelle vite formano isole intere, montagne altissime, sto per dire continenti?

Contro l'evidenza di questa obbiezione insorge l'Espinas il quale vuol negare l'individualità di tali microrganismi o almeno diminuirne l'importanza sostenendo (1) che nessuno di questi organismi si distingue dagli altri per caratteri propri e quindi ciò che per un verso potrebbe sembrare il più alto grado della individualità, invece la neghi. Tale indistinzione effettivamente non esiste, forse l'Espinas ha voluto parlare di somiglianza, questa però non sarebbe dimostrabile con gli attuali mezzi di osservazione, ma per fermo l'indistinzione è insostenibile non potendosi contrastare l'evidente distinzione per lo spazio in cui i microbi son disseminati. Resta provato dunque che al primo gradino dell'esistenza organica, nei *protozoi* vi sono esseri individui, le parti dei quali non saprebbero essere più subordinate e associate tra loro di quel che sono.

La teoria del Milne-Edwards vuol essere una spiegazione scientifica delle ipotesi darwiniane; ma dovrebbe

(1) Espinas — Sociétés animales — Paris, 78 — pag. 233.

avere a suo fondamento la verità provata di queste. Pare invece che la teoria del Darwin sia tutt'altro che pacificamente accolta, anzi il novello indirizzo, dato dalla scuola dei neo-lamarkiani a questi studi, ha lasciato in disparte nel mondo degli scienziati le idee del grande scrittore sull'origine delle specie.

Ciò non ostante nessun solidarista si permette dubitare delle asserzioni darwiniste e della legge scoperta dal Milne-Edwards, da questa il Duprat si compiace trarre che la « norma comune della solidarietà organica e della sociale è che la densità crescente dell'aggregato porti nel tempo stesso e che le parti in esso si differenziano progressivamente e che le diverse attività sempre più efficacemente si coordinano, del che avviene una più grande concentrazione delle energie collettive in un potere centrale che mantiene la reciproca dipendenza delle parti specializzate, divenute indispensabili l'una all'altra ».

Bisogna notare che nè nella biologia, nè nella storia, la più costante osservazione ha mai potuto raccogliere niente di tutto ciò che con tanta serenità si afferma e che si pretende mettere come indiscutibile verità a fondamento di sistemi di morale e di regole giuridiche nei rapporti dei conviventi.

La vita è processo di associazione e di disassociazione; ma niente permette credere che la compressione degli organi faccia sorgere maggiore solidarietà fra le cellule che li compongono e, per fermo, nessuno potrà sostenere che i Cinesi raccolti in un gruppo assai più denso che non siano certo gli scandinavi e in generale tutti i po-

poli europei moderni e passati, abbiano di questi maggiore interdipendenza.

S' ammetta pure che l'organismo naturale sia, non già un essere unico, ma, giusta l'immagine del Secrétan, « un vaso » in cui mille vite s'agitano, lottano e s'armonizzano, ammettasi che qualunque società umana ed anche, come vogliono, qualche società animale siano veri e viventi organismi ed infine sia dimostrato che le leggi stesse regolatrici della vita organica debbano esser quelle secondo le quali esclusivamente possa svolgersi la vita delle società e anche quella dell'umanità tutta, saremo forse sicuri che una società, divenendo sempre più prospera e più numerosa, abbia a godere di una sempre crescente solidarietà, giusta il vaticinio del Duprat e le affermazioni del Bourgeois?

Pur troppo questi scrittori hanno dimenticato che lo stesso organismo biologico esce dalle condizioni di vita che gli sono proprie, se sono vere le ipotesi del Darwin, solamente nella sua discendenza ed anche in una discendenza assai lontana, per insensibili modificazioni successive, dal che può agevolmente dedursi che per dare una severa dimostrazione delle loro asserzioni, occorrerebbe ai solidaristi provare non già che l'uno, in altro naturale organismo trasmutandosi, a forme sempre più complesse e solidarie pervenga; ma che nello stesso organismo le cellule, maggiore densità, maggiore coordinazione e subordinazione acquistino, il che per fermo nè dal Darwin e nemmeno dal Milne-Edwards si professa.

Una tesi del tutto opposta alla teoria organicista è

quella dei contrattualisti, pei quali il contratto, sia esso ritenuto come empiricamente verificatosi, sia come fatto supposto e avente valore deontologico, dalle individualità liberamente esplicantisi, trae l'organismo sociale. Ripugna l'ammettere il fatto di un contratto sociale ed è perciò inverosimile la tesi dei primi assertori di esso, quali il Grozio, l'Hobbes ed il Locke, fa d'uopo giungere fino al Kant ed al Fichte per trovare affermato esplicitamente che il contratto sociale è un postulato della ragione, una verità non istorica, ma ideale e regolatrice (1).

I nuovi studii sul Contratto sociale del Rousseau che tanto celebre si rese in questa materia, vogliono che già questo filosofo avea dato al contratto stesso un puro valore deontologico, fondandosi specialmente sulla distinzione che si mette fra la volontà di tutti i consociati e la volontà generale e riconoscendo a questa significato di volontà razionale e normativa, dimodochè la massima data dal contratto « è il tipo universale della costituzione politica che la ragione rivela come conforme alla sostanza dell'uomo e serve perciò come criterio per valutare le costituzioni esistenti » (2).

Certo è che si vide nel contrattualismo la rivendicazione dell'individuo e si salutò quella dottrina con gioia profonda, come grande conquista dell'umanità, oppressa dalle secolari e dure tirannidi. Tale liberazione si ap-

(1) Confr. Del Vecchio — Su la teoria del contratto sociale. — Bologna '906 — pag. 84.

(2) Del Vecchio — op. cit. — pag. 88.

palesò subito come vero progresso e il Maine anzi dagli storici confronti cavò la notissima sua legge, che pone il progresso storico del diritto e dello stato nel passaggio dal regime di *stato* a quello di *contratto*.

Non ostante pecchi di soverchia generalizzazione, questa legge ha avuto l'immeritato onore di essere accettata dallo Spencer e da moltissimi filosofi, quasi pietra angolare del liberalismo contemporaneo, anzi lo Spencer in conformità di essa vide il progresso nel passaggio dalle società a tipo militare in cui è massima la subordinazione dell'individuo alla convivenza, a quelle di tipo mercantile che subordinazione non tollerano. Nella prima forma di società la cooperazione è obbligatoria, tutte le combinazioni e relazioni della vita civile sono regolate dall'autorità, nella seconda invece ognuno dà l'opera sua alla società, come e quando crede, assegnando, mercè il contratto, il modo e la durata dell'opera propria. Fu dimostrata da molti l'inesattezza della legge e fra noi il Vanni (1) e più recentemente il Dallari (2) han dimostrato che la sfera contrattuale si restringe nei popoli più progrediti, laddove il concetto della uguaglianza dei cittadini raccoglie maggiore ossequio.

Lo Spencer invece è rimasto fermo nel credere che il potere individuale, allargantesi sempre più nelle società progredite, affermi la civiltà ed il progresso ed è

(1) Vanni — Gli studi del Summer-Maine e la filosofia del diritto — Verona '92 — pag. 7.

(2) Dallari — Le nuove dottrine contrattualiste — Torino, 09 — Parte II, pag. 119.

ben noto il severo giudizio che egli lanciava contro le nazioni moderne d'Europa che tendono a porre ceppi alle volontà liberamente esplicantisi, assumendo che mentre quelle vantavansi di voler umanizzare sempre più i rapporti sociali, si mettevano nella via della barbarie e della oppressione.

Questo enorme movimento di idee dava novella forza alla natura deontologica del contratto sociale del Rousseau, perchè sebbene e il Maine e lo Spencer in fondo non considerassero lo stato esso stesso come frutto del contratto, anzi nella nozione relativa riconoscessero entrambi una opposizione alla libertà dei singoli voleri, era pur naturale che se il cammino naturale del progresso fosse quello di eliminare sempre più l'autorità sociale per sostituirvi l'autorità del contratto, la costituzione stessa dello stato tenderebbe a venir determinata dal contratto. Il nostro Bourgeois avverte che, poichè il progresso può con certezza misurarsi con la proporzione nella quale « *les arrangements d'autorité* » danno luogo agli « *arrangements contractuels* », è certo che il contratto, liberamente discusso e fedelmente eseguito dalle due parti, diverrà la base definitiva del diritto umano (1).

Il passaggio dalle opinioni del Maine e dello Spencer a queste conclusioni è assai brusco ed immediato nel libro del Bourgeois, egli è che altre idee avevano portata una grande innovazione nelle dottrine contrattualiste e congiunte queste alle dottrine organiciste più sopra esposte.

(1) Bourgeois — Solidarité, cit. — pag. 132.

È ben noto che il Fouillée con il de Greef (1) sono a capo della scuola dei neo-contrattualisti i quali, rilevando la identità dell'organismo sociale e dell'organismo biologico, vogliono che l'organismo sociale possa col progresso spogliarsi della fatalità, secondo la quale ciascun organo primitivamente compieva la sua funzione e divenga un aggregato di parti coscienti, esplicanti per contratto le funzioni che prima naturalmente esercitavano.

Gli è vero che Fouillée trova nella società che non considera come l'insieme di tutti i coesistenti e neppure come semplice convivenza primitiva e disordinata, ma organizzata in una qualunque forma statale, in un qualunque regime civile e politico, gli organi stessi che il biologo ritroverà anatomizzando il corpo di un animale e si compiace anche di constatare una coscienza sociale sparsa negli organi del grande organismo. Egli pone che non sia necessario il supporre che gli organi biologici sieno privi di coscienza e che involontariamente compiano l'opera loro (2). Ammettendo, egli dice, che il cuore, il polmone, lo stomaco e la testa di un uomo sieno liberi e consci nell'eseguire l'ufficio loro, purchè continuino a subire le stesse relazioni simpatiche e le reazioni e gli stimoli piacevoli o dolorosi che prima subivano, non potranno non riconoscere la medesima comunità di bisogni e la identica necessità di scambievole servizio che prima esisteva fra essi e non

(1) De Greef — *Le régime représentatif*. — Paris '92.

(2) Fouillée — *Science sociale contemporaine* — Paris, 906—pag. 92

comprendere quindi l'impossibilità di negare il loro concorso volontario al lavoro comune, in modo che la continuazione dell'opera vitale non resterà certamente turbata.

Non ha peso pel Fouillée l'obiezione che la libertà degli organi nega la regolarità e la certezza della funzione. Per lui non possono le varie membra dell'organismo non conformarsi alla necessità ed è assolutamente inverosimile che la vita del tutto sia per essere subordinata al capriccio, giacchè pel Fouillée questo capriccio non può esistere, se non quando si supponga un libero arbitrio di indifferenza, cioè una flagrante contraddizione della legge di causalità. Neppure però quando si ricorra al mero determinismo fatalistico sarebbe assolutamente indifferente che per natura inconscia, o per volontaria cooperazione l'opera vitale si compiesse, infatti, perchè ciò avvenga, la coscienza individuale dovrebbe essere in ognuno perfetta, sia come forma il che non può essere, data l'enorme varietà delle intelligenze e dei gradi di sviluppo psichico degli uomini, sia come contenuto il che è anche assurdo, dovendo questo contenuto venir determinato da lotte e discussioni che nell'ambiente sociale si svolgono e che non troverebbero pace, se non nel predominio di alcuni sugli altri, sopra un gesto cioè che elide ogni contrattazione.

A queste osservazioni si può aggiungere che il concetto di organismo racchiude rapporti di necessità, rapporti categorici, laddove, se al concetto di contratto si tolga l'arbitrio è una sfera di libertà o di liceità, non si ha più contratto. Questo d'altra parte non rappresenta ed esaurisce l'idea di concordia di voleri e di

assentimenti, nè la credenza religiosa, nè la superstizione, nè la verità scientifica, non ostante trovino largo consenso, possono concepirsi fondate su libere contrattazioni.

Come dunque potremo dire dipendente da libera contrattazione, l'accordo sulla verità pratica esplicantesi nella convivenza? Forse per contratto non si vuole indicare se non una rassegnazione, che faccia aderir l'organo nell'unità, e che persuada del danno e della impossibilità di ribellarsi al fatale corso che gli organi devono come parti seguire nella vita del tutto. In tal caso può ben dirsi che acrobatismi più che ragionamenti son quelli del Fouillée, il quale veramente si rende conto di tali obbiezioni e, non ripiegando il suo contraddittorio concetto di libera e necessaria determinazione, si studia provarne la possibilità proponendo l'esempio dello stato medesimo che recluta i suoi impiegati fra le persone che liberamente si prestano a servirlo e dimostrando che l'esistenza e la funzione dello Stato non son compromesse malgrado tali libertà (1) lasciate all'individuo.

Se il Fouillée fosse sceso al fondo nell'esame della cosa sarebbe però andato ad altre conclusioni, infatti la libertà dei postini che egli ricorda, è in tutti i paesi civili assai limitata, anzi del tutto subordinata alle esigenze del loro servizio, quantunque libero apparisca l'individuo che l'assume. Basterebbe ricordare che le limitazioni a questa libertà han formato oggetto di vi-

(1) Fouillée — *Science sociale contemporaine* cit. — pag. 112.

vissimo rumore proprio nella patria di quell' autore, pur recentemente e appunto in quella categoria di pubblici funzionari.

V'è la proibizione dello sciopero, ad esempio e se del resto non v'è bisogno di imporre coattivamente l'assunzione dell'impiego e la sua continuazione in quel ramo dell'attività statale, ben altri uffici vi sono che a malincuore si accettano e che lo stato moderno deve imporre. Tutto ciò senza ricordare il grande movimento relativo alla condizione dei funzionari i quali nel moderno diritto non sono considerati come puri locatori d'opera, ma come cittadini adempienti ai loro doveri verso la patria, il che vuol dire non obbligati per contratto, ma per debito superiore a qualsiasi contrattazione.

Un tempo il servizio militare era ambitissimo diritto del cittadino, oggi viene imposto dalla società, quantunque considerato dai singoli poco men d'un supplizio, il servizio dei giurati che parve conquista del singolo contro lo stato, è oggi assicurato soltanto per le multe che si minacciano a chi tenta sottrarvisi e, in senso contrario, si ricorda la smania che invade oggi i cittadini per occupare quelle stesse cariche comunali che i nostri padri della bassa latinità erano tenuti a sostenere con la forza dell'impero e contro ogni loro volontà.

Nè à valore la risposta che l'organismo contrattuale può, nel consenso delle sue parti, vedere assicurata la sua vitalità, sulla considerazione che il vincolo organico così fragile in apparenza, se si consideri un individuo isolato, è rinforzato per l'insieme dalla legge statistica

delle medie, come dice il Fouillée (1) il quale aggiunge che ciò probabilmente avviene anche negli animali, sebbene in grado minore.

Questa considerazione di indole biologica che non pare verificabile, è dal Fouillée messa come prova della verità della sua concezione sociologica, mezzo alquanto dubbio di dimostrare una tesi, perchè affermazione sfornita anch'essa di prova; ma, ammettendola provata, la conseguenza sarebbe che la natura propria di qualunque organismo sia contrattuale, cioè che l'organismo quale nella natura si presenta, è proprio quello che il Fouillée designa come termine della evoluzione delle società. Poichè però l'organismo non è creazione fantastica, ma vivente realtà e non si ha il diritto di supporlo differente di come è, sorge legittimo il dubbio che la società, di cui si occupa il Fouillée non divenga organismo, se non quando divien contrattuale, mancherebbe cioè il punto di partenza di cui parla Fouillée e il cammino del progresso non potrebbe avere il cominciamento che quell'autore gli assegna, non mai cioè l'azione degli organi sociali sarebbe stata mossa dal cieco fato.

Per fermo nel paese del Rousseau, dato l'innegabile vantaggio che alla società tutta pare sia venuto dalle affermazioni individualistiche, la tesi organicista stride troppo. L'ideale dell'organicismo non può non essere una subordinazione sempre più completa delle parti al tutto. Era naturale che il solidarismo corresse subito a impadronirsi di una dottrina che, senza abbandonar

(1) Fouillée — *Science sociale contemporaine* cit. — pag. 113.

niente dell'organicismo, permette assentire all'indirizzo liberale contemporaneo.

Il Bourgeois in un luogo solo cita il Fouillée, ricordandone il principio teleologico ottimista del progresso che condurrà l'umanità ad uno stato in cui « ciascun uomo vivrà più assai, non solamente della sua vita propria, ma anche della vita comune, in cui questi due effetti simultanei del progresso che dapprima s'erano creduti contrarii, saranno realmente inseparabili: l'accrescimento della vita individuale e l'accrescimento della vita sociale » (1). Spesse volte però il Bourgeois riporta le idee fondamentali costituenti la dottrina dei neo-contrattualisti (2) e chiaramente dice che la società è un organismo contrattuale e che occorre, perchè si regga, il consenso degli esseri che la compongono.

Perchè tale consenso vi sia, aggiunge il Bourgeois, fa d'uopo che i componenti della società ne riconoscano la necessità e che riconoscano anche la giustizia dell'ordine sociale, la scienza dimostra loro la necessità delle leggi naturali che si impongono ad ogni società, come ad ogni essere vivente, la morale deve stabilire le condizioni nelle quali questa necessità può accordarsi con la giustizia e determinare l'adesione delle coscienze a una regola di azione comune, avente carattere di dovere.

Questo ragionamento dimostra la verità del proverbio francese: Nessuno può essere tradito se non dai suoi.

(1) Bourgeois — *Solidarité* cit. — pag. 64 e 65.

(2) Bourgeois — *Solidarité* cit. — p. 98 e 159. Vedi inoltre: *Essai d'une philosophie de la solidarité* — Paris, 900 — pag. 7 e segg.

Infatti, non rilevandosi la contraddizione tra il concetto di necessità dell'organismo sociale da una parte ed il bisogno di far riconoscere questa necessità, nonchè di dimostrar la giustizia della vita sociale dall'altra parte, a fine di ottenere alla società l'adesione delle coscienze, le idee del Bourgeois son la più seria critica delle opinioni dei neo-contrattualisti. Rappresentarsi la società come una conventicola di gente che vuol vivere insieme a guisa di un circolo di divertimento, ciascun socio del quale possa abbandonare a suo libito gli altri, quando non riconoscesse utile a sè il continuare ad essere socio, o quando non vedesse rispettati i suoi ideali di moralità o di bellezza, non è cosa da prendersi in considerazione, o che meriti una qualsiasi confutazione.

Mettendo però da parte tutti questi evidentissimi errori con i quali si pretende dare alle idee solidariste un'apparenza di novità è bene da riconoscere il merito della scuola, giacchè la coesistenza umana è considerata dai solidaristi nel suo giusto valore, quando è dichiarata necessaria, non attribuendole solamente il beneficio dell'afforzamento individuale di cui parla il Trendelemburg (1); ma affermandola assolutamente inseparabile dall'idea di uomo che non può concepirsi, se non come parte della società, quale sistema di relazioni.

Dunque i solidaristi sbagliano quando, accettando l'organicismo, negano l'individualità e urtano contro i dati dell'esperienza, nè son troppo felici quando nel neo con-

(1) Trendelemburg — Dritto Naturale — Trad. it. — Napoli, 1873 — pag. 42.

trattualismo cercano di temperare il rigore del principio organicista. Invano si studieranno con queste teorie contrattualiste giustificare il passaggio da una solidarietà interumana involontaria che per nulla si distingue dalla solidarietà di tutti gli esseri del cosmo, ad una solidarietà sottomessa alle norme morali e giuridiche, quantunque ciò si sostenga, senz'altra dimostrazione, dal primo magistrato di Francia, Tanon (1). Invano i solidaristi cercheranno al difuori della coscienza subiettiva che sente l'universalità e la necessità del nesso sociale come idea morale, rinvenire la ragione e i limiti della subordinazione dell'individuo alla società.

(1) Tanon — *L'Évolution du droit* — Paris, 900 — pag. 128 e 137

IV.

La morale del solidarismo

I solidaristi pretendono che le loro teorie possano dare un significato alla parola « fraternità » la quale, si sa, è una delle tre, in cui la nazione francese ha racchiuso il suo programma politico - sociale ed è quella che riscuote maggiore simpatia.

Quella parola ha avuto singolar fortuna, rappresentandosi con essa il più perfetto ideale di convivenza umana e in nome di essa reclamandosi tutti i pretesi miglioramenti delle relazioni sociali, dalla fondazione di un' opera pia, al sovvertimento completo di tutti gli ordinamenti economici attuali.

Per fermo alla parola « fratellanza » risponde una grande benevolenza, una così grande benevolenza, che la giustizia dovrebbe essere messa del tutto in disparte nelle relazioni tra gli uomini. Lo Spencer infatti ha insegnato che etica della famiglia è l' amore, non la lotta ed Aristotele avea già notato: « Quei che s' amano si fanno vicendevolmente del bene non del male, non hanno dunque bisogno della giustizia ».

Non ostante l'autorità di queste citazioni, un esame scrupoloso dei dati dell'esperienza prova che alquanto esagerazione infirma tali concetti. « Niente in natura apparisce singolo » cantò il poeta (1) e per verità nessuna forza fisica, o morale si presenta allo studioso, se non quale risultante di varie forze che s'urtano, s'intrecciano e si compongono in mille guise.

Come la luce del sole è attenuata dalla fotosfera e la virtù comburente dell'ossigeno è temperata per la mistione dell'azoto, non altrimenti la generosità va sempre congiunta con una dose di giustizia, se non vuole essere sciocca dabbenaggine e così vediamo tuttodì l'amante chiedere, come suo diritto, ricambio d'amore e l'amore non mai dipartirsi da un maggiore o minore sentimento di gelosia, anche quando non sia fondato su sessuali ragioni. Allo stesso modo nella famiglia non si può mai dire che la benevolenza sia scompagnata da un particolare senso di giustizia, la madre eticamente lodevole non darà al figlio cattivo quell'affetto che al buono riserva. Inoltre quanto più cresce la distanza del grado, tanto più la familiare benevolenza cede al sentimento di giustizia.

Vero contenuto proprio ha la parola « fratellanza » in bocca al cristiano che con quella designa il rapporto fra gli uomini, figli tutti del divino Creatore, dunque fratelli nello stretto senso lessicologico. La superna parentela dà alla parola indiscutibile valore pratico, traendosene il dovere di rispettare nelle scambievoli relazioni

(1) Shelley — Love's philosophy.

fra gli uomini il comun Padre e poichè questi che tutto vede ed a tutto provvede, prende su di sè la cura di ristabilire la giustizia, il buon credente può, senza tema che questa abbia a soffrire, non nutrire altro sentimento, che la pura benevolenza verso il prossimo. Può egli provvedere a se stesso meglio di quanto sa fare la Divinità che è per antonomasia Provvidenza? Nulla egli perciò operi per conservare o proteggere il suo diritto pericolante, anzi neghi sè stesso fino a presentare, schiaffeggiato, l'altra guancia.

Senza notare l'importanza di questo diretto intervento della Divinità e perciò con grande inesattezza, lo Janet (1) osservò che quando il principio religioso della fratellanza fosse applicato in tutta la sua estensione, basterebbe a risolvere tutti i problemi della vita sociale. Però se è molto comodo rimettersene alla Provvidenza, perchè la giustizia trionfi e non preoccuparsi di ciò che può esser l'avvenire, come pratica pel suo cibo « l'ucellino che non ha granaio e in Dio confida », è pure da riconoscersi l'insufficienza di questo sistema quando la fede non c'è, o è di pochissimi.

Tanta è però la forza della tradizione religiosa in ordine alla fratellanza che parve a tutti ben meschino il tentativo dell'Hauriou (2), quando pretese racchiudere nella terza parola della divisa francese tutti i diritti ai servigi dello stato, oppure ai benefizi della legge, il più

(1) P. Janet — *Histoire de la science politique* — Paris, 72 — vol. I, pag. 309.

(2) Hauriou — *Précis de droit administratif* — Paris, 93 — pag. 80.

importante dei quali è la pubblica assistenza e riuscì a dare così alla gloriosa parola tutta la pesantezza e la freddezza dei pubblici uffizi.

Respinta la fratellanza cristiana come ideale di convivenza, il Fouillée ne invoca una che dice sua creazione cioè una fraternità divenuta giusta, o, se vuolsi, una giustizia divenuta fraterna (1). Evidentemente il Fouillée ha la mania di conciliare cose opposte e la sua fraternità giusta risponde all'organismo contrattuale ed entrambi alla quadratura del circolo; ma, sebbene si pretenda di dir nuove cose, la concezione del Fouillée risponde al bisogno morale di una mitigazione del rigore della stretta giustizia nelle relazioni umane.

V'era proprio bisogno che il Fouillée traesse fuori questo preteso suo concetto? No, perchè malgrado la nebulosità in cui cerca involgerlo, esso risponde a capello a quella *charitas humani generis* che Cicerone derivò dalla scuola stoica, merito della quale è stato il ripudio delle caste in cui l'oriente avea diviso gli uomini, ed il riconoscimento dell'uguaglianza quale sorgente di benevolenza fra tutti.

Dopo gli stoici, il cristianesimo divulgò il concetto della carità umana e tanta fu l'eco che questo concetto destò nel mondo, che quasi ogni filosofo cerca trarre nell'orbita delle sue dottrine il natural sentimento di amore che la coscienza rivela fra gli uomini. L'aristotelica filantropia, l'altruismo del Comte e la pietà che lo Scho-

(1) Fouillée — Science sociale contemporaine — Paris, 904 — pag. 348.

penhauer scorge limitatrice della feroce guerra degli oposti egoismi, son tutti concetti divisi per metafisiche ombre, più che per reali differenze. Si tratta di una specie di lubrificante degli ingranaggi sociali, indicato con magnifica forma dalla Bibbia nel precetto: « *noli esse iustum multum* ».

I nostri padri traducevano nell' abborrimento pel *summum ius* questo particolar comando dell'etico sentimento che non può scompagnar il concetto di giustizia da una certa benevolenza, il che è anche una necessità, sociale ed economica. Le lotte estreme dell' egoismo, pretendente compenso assolutamente adeguato al merito e la difficoltà di raggiungere una perfetta equazione di questi termini, non consentirebbero efficace cooperazione, se i cooperatori non pensassero a fare lieve o grande sacrificio di sè agli altri, d' altra parte generalmente è ben difficile prevedere nel contratto preventivo lo sforzo necessario per la proteiforme lotta contro la nemica materia.

L'esperienza dimostra che l' imprenditore non può disinteressarsi del benessere fisico e morale dei suoi operai e che questi non possono accontentarsi di una cooperazione limitata secondo il patto, se vogliono vedere fiorente e rigogliosa l' opera comune. Or son pochi anni, da noi, bastò che ogni ferroviere facesse ciò che strettamente gli era imposto di fare, perchè la vita ferroviaria si arrestasse.

Tutta la quistione aggirasi intorno alla quantità di giustizia e di benevolenza occorrente nei rapporti umani e qui tace il Fouillée il quale, per esempio, non sa dire

se i Francesi debbono amare l'umanità, o se debbano « fuggire come perfido scoglio questo cosmopolismo » (1). Come lui, è forza che taccia qualsivoglia altro moralista, cui si chieda la formula di una chiara e universal regola che basti a determinare in ogni caso quanto di giustizia e quanto di benevolenza debbano impiegarsi nei rapporti umani. La coscienza etica, storicamente formata, nel caso empirico detta la misura, ogni scuola che pretenda esprimerla obbiettivamente, non potrà darne se non un vago accenno affatto indeterminato.

Tutti i solidaristi nel concetto di solidarietà comprendono giustizia e benevolenza (2) e presentano quindi come ideale sociale la giustizia fraterna del Fouillée, essi non intendono solamente di dire che una maggiore benevolenza si insinui negli umani rapporti come fatto storico; ma che debba avvenir così pel fatto della solidarietà. Così nella divisione del lavoro e conseguente cooperazione il Durkheim con gli altri solidaristi crede ravvisare la ragione sufficiente del dovere morale di cooperare onestamente, adempiendo scrupolosamente alla propria parte di lavoro, nonchè del dovere di adoperare maggior tenerezza nelle relazioni sociali (3).

O questo dovere di maggior tenerezza ha basi più profonde e poggia sul sentimento etico indipendentemente dalla cooperazione, ovvero contenuto del precetto etico

(1) Fouillée — *Science sociale*, cit. — pag. 356.

(2) Confr. De Sarlo e Calò — *Principii di Scienza etica* — Biblioteca « Sandron » di scienze e lettere — pag. 305.

(3) Durkheim — *De la division du travail social* — Paris, 92 — pag. 457, 458.

s' ha da ritenere quell' affetto tutto egoistico che ha il contadino pel suo somaro, una fratellanza invero assai poco conforme a quella dell'ideale cristiano, dalla quale la terza parola della divisa repubblicana non riceve un grande e serio novello contenuto.

Adamo Smith e tutti i suoi seguaci, specialmente celebre Bastiat, avean già notato che il lavoro umano è tutto una enorme cooperazione, una sola macchina portentosa, di cui tutti gli uomini sono organi e che agisce nel modo più indipendente dalla volontà di costoro, ognun dei quali al suo privato interesse soltanto crede provvedere, mentre provvede al benessere di tutti.

Questo fu per gli economisti manchesteriani così sublime fenomeno che lo considerarono pari alla solenne armonia dei fenomeni celesti e lo magnificarono come prova della divina grandezza e tale veramente apparisce questa cooperazione universale a chi, scandagliando le profonde origini del fenomeno economico, vi ritrova tanta meravigliosa semplicità, quanto prodigio di sapiente coordinazione.

Ciò non ostante, nessun economista v' à visto mai ragione alcuna di benevolenza e di fraternità, perchè, se l' inetto deve subire le conseguenze della sua inettitudine, se l'abile industriale giunge a crearsi un'agiata esistenza, l' uno e l' altro devono condolarsi o congratularsi con se stessi e nulla pretendere, di nulla esser grati agli altri uomini, ciascuno dei quali ha lavorato per sè.

Neppure i socialisti schietti pretendono che fraternità

o almeno benevolenza debbano credersi prodotte della cooperazione, sebbene chiedano che l'ingiustizia della distribuzione delle ricchezze, secondo loro avverantesi nella naturale, inconscia ed amorale economia, vada corretta; ma questo è per essi desiderato della giustizia, non della benevolenza la quale non entra per nulla nei loro sistemi.

Tra gli altri solidaristi il Bourgeois nella cooperazione trova il fondamento positivo del dovere di fraternità (1), l'uomo dovendo amare il suo simile per i benefizi che la cooperazione gli dà, il che potrebbe essere verissimo precetto di morale, se non si pretendesse che la virtù della gratitudine non avesse maggiore e più saldo fondamento nella interiore voce della coscienza e se l'apriorismo della vecchia morale meritasse davvero la severa condanna che il Bourgeois gl'infligge (2).

Ammettasi pure che la nuda cooperazione spieghi ed imponga il dovere di fratellanza interumana, riconosca però l'indiscutibile verità che i benefizi della cooperazione sono necessari all'esistenza ed hanno quindi valore assoluto e si rifletta che il dovere nascente dalla cooperazione s'avrebbe da ragguagliare al beneficio. Non sarebbe egli il caso di prescrivere quello che la religione cristiana comanda a riguardo del prossimo, una morale cioè che giungesse fino alla totale subordinazione del proprio essere all'altrui? Fin qui il Bourgeois non vuole giungere e si limita a chiedere un lieve

(1) Bourgeois — *Essai d'une philosophie de la solidarité* — pag. 51.

(2) Bourgeois — *Solidarité* — pag. 107.

sacrificio pecuniario ai ricchi che così vengono dispensati da ogni altra molesta fratellanza rivelata dal positivismo.

Pare che la limitazione di ciò che dovrebbe essere il natural portato della solidarietà contraddice il sistema; ma è spiegabile conseguenza della concezione del nostro autore il quale si dibatte in un dedalo inestricabile, perchè vuol fare della cooperazione volontaria il regime della società e pur deve riconoscere che la lotta per lo sviluppo individuale è prima condizione di ogni progresso (1).

Se meglio il Bourgeois avesse considerato la cosa avrebbe dovuto pensare che la cooperazione non è se non la risultante delle lotte individuali e quindi non può essere sicuro fondamento della fratellanza come dalla sua scuola si sostiene.

Quando il solidarismo pretende che la lotta sia principio antisociale per eccellenza, non pensa che la lotta non solamente negli effetti è perfettamente il contrario, come condizione del progresso; ma anche in sè deve essere stimata effetto e causa della socialità. Da una parte fa sempre più strettamente aderir fra loro quelli che la stessa idea e la stessa pretensione sostengono, dall'altra presuppone tra gli avversari alcunchè di comune, una certa subordinazione e coordinazione di entrambi ad un fine superiore, presuppone anche un'antitesi la quale è sempre però conseguenza di una comunanza di idee, di una identica maniera di considerare le cose e di desiderarle.

(1) Bourgeois — Solidarité — pag. 61.

Che la lotta sia condizion di progresso sociale è provato dalla storia, mostrante i popoli divisi per idee e per interne discordie, assai più florenti e intellettualmente sviluppati, che non quelli dal costume, o dal regime politico impediti di affermare opinioni diverse dalle dominanti. Greggi non eserciti furon le milizie di Serse, vergognosamente respinte da un manipolo di prodi, esercitati a continue lotte intellettuali e materiali e l'India, incapace di governarsi, è tanto aliena da lotte, che nessuna idea nuova osa combattere il costume, giusta l'autorevole testimonianza del Summer-Maine: « Il consiglio degli anziani del villaggio non comanda niente e dichiara solamente ciò che è sempre esistito e neppure ciò che sarebbe a suo credere il comando di un potere superiore. Anzi coloro che più son versati nello studio di quelle istituzioni, negano che gl'indigeni prendano necessariamente l'autorità divina, o politica, come base dei loro usi. L'antichità di questi è per se stessa ragione sufficiente per avere ubbidienza » (1).

Con la nullità politica degli indiani v'ha bisogno di ricordare l'estremo decadimento di tutti i popoli, in cui il governo teocratico sopprime ogni libera discussione e deprime come cappa di piombo, ogni individuale energia valutativa, ogni geniale intuizione di verità etica?

La lotta è disperdimento di utili forze, dicono; ma l'enorme impulso dato alla civiltà dalle sanguinose

(1) H. Summer-Maine — Village Committies in the West and East. — New-York, '80 — pag. 13.

e violenti dissensioni originate dalla Riforma protestante, nonchè dalle rivoluzioni e dalle guerre di che è così ricca la storia dei popoli civili dimostra completamente l'opposto. La lotta è la vera ginnastica che fa irrobustire i popoli, *militia est vita*. Del resto, con buona venia del solidarismo, la pace sociale non ha pregio senza la lotta e sarebbe un ignobile nirvâna, non altrimenti la fatica dà gusto e dignità al riposo e la caldura estiva dà grazia e gentilezza al tenue zeffiro che gioca fra i pampini.

Inoltre la lotta è l'unico correttivo della fondamentale relatività degli umani intelletti ed effettivamente per essa il pensiero può acquistar sicurezza, la verità scientifica meritare adesione, la verità dell'ordine pratico raggiungere l'universalità che è suo essenzial requisito.

Non la morale soltanto dalla lotta delle idee pratiche viene affermata, infatti neppure la giustizia distributiva può affermarsi senza discussioni e lotte. Perchè possa concepirsi giustizia distributiva occorre, necessario presupposto, che i beni atti a soddisfare i desiderî sieno insufficienti a soddisfarli tutti, poichè solamente quando bisogna distribuir questi beni secondo il merito, fa d'uopo proporzionarli e nella proporzione s'afferma la necessità della giustizia.

Assai più di quanto si crede, è difficilmente riconoscibile la quantità del merito rispettivo dei concorrenti alla produzione, nè determinasi agevolmente il valore dei diversi beni e opere, poichè le forze degli uomini, il valore dei loro servigi hanno differenze infinite e incalcolabili.

Il compito della giustizia sarebbe impossibile, se non vigilassero gli egoismi individuali a reclamare la ricompensa proporzionata al loro merito nel prodotto comune. D'altra parte è certo che questi egoismi non sono giusti giudici del merito che son chiamati a far valere e sono inclini a crederlo maggiore, a pretendere perciò assai più di quanto loro spetta, da ciò sorge la lotta e in questa la giustizia impone il suo scettro.

Per fermo se il solidarismo sapesse limitar la lotta dei contrarî egoismi, o almeno potesse rendere, senza turbare il regime della maggiore libertà, sempre più dolci i rapporti fra i contendenti, non troverebbe dissenzienti; ma non pare che presenti proposte concrete in questo senso. Come nelle cruenti guerre dei popoli, convenzioni e consuetudini svariatissime cercano metter freno alla distruggitrice smania dei belligeranti e prescrivono particolari riguardi verso i caduti, verso i cittadini non combattenti, verso gli stati neutri, o anche gli stati in lotta e verso i beni, anche dei combattenti stessi e vietano ad esempio l'avvelenamento delle fonti o l'uso di armi inutilmente feroci, così si comincia a tentare di metter freni, mediante adeguate norme giuridiche, all'arbitrio folle degli egoismi, cozzanti nei limiti stessi delle leggi sul campo della produzione e della distribuzione della ricchezza.

Istituzioni di questo genere, arbitrati di probi viri e simili, s'affacciano timidamente nelle legislazioni degli stati civili, anche senza il concorso delle idee solidariste, alle quali invano si è finora chiesto un rimedio del malessere sociale.

Del tutto inefficace sembra il rimedio proposto dal Coste il quale chiede la coalizione di tutti coloro che esercitano una stessa funzione sociale, in omaggio alle leggi di solidarietà. « La nostra immaginazione », dice il Coste, « si spaventa in precedenza della vegetazione di associazioni sindacaliste, chiamate a raggiungere una straordinaria foltezza ; ma in una società, dieci volte più attiva della nostra che cosa diverrebbero gli individui isolati, disordinatamente ammassati nei rigidi quadri di uno stato immenso ? Ciò sarebbe assai più spaventoso » (1). Che cosa, diciam noi, immaginare di più ridicolo, che un rimedio dichiarato dal proponente stesso spaventevole, almeno finchè la società non avrà raggiunto un'attività dieci volte maggiore dell'attuale ?

Se non spaventevole, il nostro Garofalo giudicò del tutto contrario all'ideale del solidarismo ogni specie di sindacati (2) ; ma, a parte quest'autorevole osservazione, il sindacalismo, preconizzato e difeso dal Coste come natural portato delle tendenze solidariste, non avrebbe alcun utile risultato per l'umanità. Esso infatti produrrebbe uno stato di cose, simile a quello che avviene nelle folle, quando tutti per veder meglio sulle punte dei piedi ergendosi, riescono a quella stessa visione che avrebbero ottenuto se nessuno si fosse messo nell'incomoda postura. Se tutti fossero sindacati, la forza comune si troverebbe di fronte altre forze, anch'esse risultanti dall'unione di

(1) Coste — *Principes d'une sociologie objective* — Paris, 99 — pag. 143.

(2) Confr. *Riforma sociale* — Torino, Sett.-Ott. 909 — pag. 662.

più forze e il combattimento nulla perderebbe della sua ferocia, quantunque il freno, imposto ai singoli combattenti, renderebbe più noiosa la condizione di costoro. Nè è da premettere che il sindacalismo, fortissima arma di combattimento contro avversarî non sindacati, tenda sempre a produrre tra costoro la coalizione, perchè comprendesi di leggieri da tutti che solo nell'aiuto scambievolmente possono trovare i singoli la forza di resistere all'urto che son costretti a subire.

La stessa cosa deve dirsi del cooperativismo con grande fervore dai solidaristi invocato. Il cooperativismo è lodato tanto, che Ch. Gide vede nelle associazioni cooperative « semenzai di uomini, che vi imparano l'arte di lavorare per gli altri e di dedicarsi a tutti, ciò che è l'insegnamento proprio del solidarismo.

Anche il Tanon, dall'alto seggio della suprema Corte di Francia, vede nel cooperativismo nientemeno che il rimedio « ai difetti e vizî della nostra organizzazione sociale » (1).

Appunto l'opposto delle previsioni del Gide, si rivelano nella pratica le società cooperative ed il Rabbeno, già entusiasta fautore di tali società, dimostra in una lodatissima monografia (2) la loro tendenza a mutarsi in imprese industriali a vantaggio esclusivo di pochi, fortunati o malfattori, che scacciano gli altri.

Il Graziani dimostra per quali ragioni le cooperative non possono dipartirsi da una modesta sfera d'azione e

(1) Tanon — *Évolution du droit* — Paris, 900 — pag. 140.

(2) Rabbeno — *Le società cooperative di produzione* — Milano, 89.

con l'autorità del Pantaleoni (1) assegna a base di tali associazioni economiche l'idea di ribellione e di emancipazione la quale per fermo non può permanere in una società in cui non abbiansi altre forme di produzione e di scambio che la cooperativa.

Se questo avvenisse, se tutti prescegliessero la forma cooperativa allo sviluppo della loro attività economica, la società sarebbe costituita da leghe analoghe a quelle che il sindacalismo desidera e produttori gli stessi inconvenienti.

Del resto come il sindacalismo non ha dato finora buona prova e ciò è riconosciuto dai suoi stessi sostenitori, così le migliaia di associazioni cooperative costrette a sciogliersi e a fallire, i gravi pericoli sociali prodotti dal cooperativismo e che si sono in questi giorni chiaramente dimostrati nel nostro paese, sono sicuro argomento contro le troppo entusiastiche speranze.

V'è qualche solidarista che, pure ammettendo le necessità della lotta, vorrebbe che le credenze « ostili » non si presentassero come « altrettanti massi intangibili, perchè gli interessi e gli appetiti generano le dissensioni e lo spirito settario le aggrava, elevando la divisione all'altezza di un principio » (2). Costui vorrebbe sostituita alla guerra pel vero e pel giusto, le dispute teologiche che i seminaristi fanno dinanzi al vescovo, destinate a finire in un accordo completo sopra le teo-

(1) Graziani — Istituzioni di economia politica — Torino 1904 — pag. 505.

(2) Wagner — De l'orientation morale du temps présent — dans *Morale Sociale* — Paris, 1899 — pag. 83-84.

rie dei dottori della chiesa. Chi sente fortemente, ovvero vuole onestamente servire un principio, non può accontentarsi di guerre carnevalesche a colpi di coriandoli, solo degne di imbelli pagliacci.

Mirabile è l'accordo di tutti i solidaristi nell'affermare il dovere di assistere i poveri, che tutti più o meno fortemente sostengono sia esigenza della relazione da essi studiata, vuoi esclusiva, vuoi ad altre esigenze commista.

Quest' accordo dimostra che il dovere di assistenza sia la vera conseguenza dei presupposti solidaristici. Si potrebbe anzi dire che il solidarismo non pretende che dare alla beneficenza non l'antico fondamento etico portato dell' « apriorismo » di cui la vecchia morale si compiaceva, ma una « ragione scientificamente dimostrabile » sulla quale fondarsi (1).

Già il Leroux aveva creduto ravvisare nella solidarietà la ragione della conciliazione dell'egoismo e della carità (2); ma il Bouglé, solidarista, vide la necessità dell'esercizio di questa, affermando: « Rifiutar l'assistenza sociale all'individuo val compromettere la stessa comunione sociale » (3).

Il Duprat ingenuamente nota che il soccorso dato per le idee di solidarietà non è del tutto disinteressato, giacchè si desidera dal solidarista il bene altrui a fine di cavarne un « accrescimento generale di forza e di benessere » (4) e sempre in nome del positivismo.

(1) Duprat — *Solidarité sociale* cit. — pag. 253.

(2) Leroux — *L'humanité* — Paris, 40 — Liv. IV e V.

(3) Bouglé — *La démocratie devant la science* — Paris, 04 — pag. 274.

(4) Duprat — *Solidarité sociale* cit. — pag. 247.

Quello stesso positivismo che ispirava allo Spencer la più violenta campagna contro tutto ciò che si oppone alla soppressione dei deboli, consiglia al solidarista di ridurre il mondo ad un'opera pia di mutua assistenza. Al primo le teorie del Malthus e del Darwin dimostrano essere condizioni della evoluzione e comando supremo della morale la lotta per la vita e la soppressione dei meno adatti (1), al secondo lo spettacolo del concorso degli organi, costituenti l'organismo vivente e cooperanti in una dolce e pacifica intesa pel bene comune, anzi sempre più fra loro avvincentisi in salda solidarietà per formare superiori organismi, consiglia la maggiore generosità dei più forti nello aiutare i più deboli e nell'opporli alla loro distruzione (2).

La morale positiva dello Spencer, quella che tien dietro alle conseguenze necessarie dell'azione per valutarne il merito, vieta la beneficenza, produttrice di danni irreparabili (3). Invece il solidarista pretende che la natura contrattuale del vincolo sociale non consente all'uomo di cuore di rimanere in una società che non segua sentimenti umani.

In ultimo lo Spencer parte dal principio che ciascuno sia responsabile pienamente delle sue azioni, laddove pel solidarista la responsabilità va per giustizia divisa nella società che fu causa dell'azione del singolo.

La critica fatta dei presupposti solidaristi permette

(1) Confr. Ritchie — *Darwinism and politics* — London, 91.

(2) Duprat — *Solidarité sociale* cit. — pag. 250 e seg.

(3) Confr. Spencer — *La beneficenza positiva e negativa* — trad. it. — Città di Castello, 94 — pag. 193 e passim.

forse accogliere senz'altro le conclusioni dello Spencer? A noi non pare, giacchè se non esiste un fondamento positivo del dovere dell'assistenza, non si può negare che la legge etica consiglia di riconoscerlo, giusta la testimonianza della nostra coscienza. Questa veramente ci avverte di dover considerare gli altri uomini come fine in sè e poichè il sacrificio che noi faremmo di un uomo alla specie avrebbe in sè contraddizione, non potendosi sottrarre a quello il requisito, pel quale questa forma oggetto del nostro interessamento, le critiche spenceriane non possono accettarsi.

Prima di tutto occorre rilevare che lo stesso Spencer accetta e loda alcuna forma di assistenza (1) e tanto vale ammetterle tutte, inoltre la sua formola, « a ciascuno sia dato secondo il suo merito » significa, come ben dice il Vanni (2), l'applicazione giuridica del puro egoismo.

Gli inconvenienti che Spencer rimprovera alla beneficenza legale, cioè la ripercussione dell'imposta a vantaggio dei poveri oziosi, cadente sui poveri lavoratori, inconveniente questo lamentato da economisti di grido (3) e quello di fomentare l'ozio, i vizii e l'imprevidenza, possono essere probabilmente, con acconce disposizioni, evitati.

L'unica e gravissima critica, cui finora non s'è osato

(1) Spencer — luogo citato — pag. 195.

(2) Vanni — Prefazione alla traduzione della « Giustizia » di H. Spencer — Città di Castello, 907 — pag. XLIX.

(3) Ciccone — Principii di economia politica — Napoli, 74 — vol. III, pag. 396.

rispondere dai solidaristi, è quella fondata sulla naturale azione della pubblica e privata assistenza tendente all'assicurazione della vita e della riproduzione dei meno adatti.

E. Sans y Escartin avverte che la proprietà e meglio avrebbe detto la ricchezza privata, « costituisce una sanzione possente di tutte le grandi virtù e meriti sociali. L'energia, la perseveranza, la probità, l'economia, l'ordine, il vigore, l'iniziativa, la lealtà, la temperanza, i sentimenti morali più elevati si affermano, si trasmettono e si consolidano, grazie al diritto di appropriazione » (1).

Queste affermazioni del sociologo spagnuolo possono servire a dimostrare che la povertà sia veramente indizio di mancanza delle qualità enumerate e di tutte quelle altre che sono necessarie sia perchè la società umana possa prosperare, sia perchè alla quantità dei beni accumulata dai padri, altri se ne aggiungano per i viventi e per la discendenza, almeno affinchè il patrimonio sociale non diminuisca. Molti ravvisano utile alla società che coloro i quali di queste doti difettano vadano al più presto eliminati e certamente i poveri di quelle doti o molto o poco difettano, altrimenti dovrebbero guadagnare il loro pane. Sotto questo aspetto a tutti appare giusto il rimprovero che Spencer fa alla carità, opponentesi alla naturale eliminazione di quegli infelici.

(1) Ed. Sans y Escartin — *L'individu et la réforme sociale* — trad. de l'esp. — Paris, 98 — p. 92.

Anche mettendo da parte le già fatte considerazioni intorno alla dignità di fine in sè che deve riconoscersi anche a questi disgraziati, fa d'uopo osservare che poche volte i difetti stessi vengono da insania del soggetto, invece bene spesso sono l'effetto di condizioni speciali dell'ambiente, ad esempio della specializzazione dei poveri a determinati lavori che, pria utili alla società, poscia, per mutate contingenze, non più sono richiesti. Non infrequente è la povertà proveniente da azioni nobili e generose, ovvero dal sacrificio a idee superiori. Quante volte la prole numerosa che deve essere considerata come un accrescimento di forza al corpo sociale, è causa di economica rovina per i genitori? Quante volte la povertà è dovuta non all'ozio ed al vizio; ma al non sapere far valere, di fronte agli egoismi contrari il merito proprio?

Molto spesso la povertà è conseguenza di meri difetti dell'ordinamento giuridico della società, così la condizione di orfano in età tenera non consentirebbe imputare al soggetto la povertà derivatagliene.

Insomma non sempre la povertà è necessaria conseguenza della mala conformazione psichica o fisica del soggetto; ma, quando lo fosse, non v'ha luogo a disperare, anzi quasi sempre la scienza fa credere che il triste naturale possa venire modificato con acconce cure caritatevoli, specie nei giovani, come parecchie istituzioni ampiamente dimostrano.

Il Bourgeois a sostegno delle sue idee difende l'assistenza sociale e, pur confessando che è contraria alla soppressione dei deboli, non dà alcun'altra ragione del

suo atteggiamento, se non l'osservare che costoro sono « interessanti ». Altri solidaristi però svolgono argomenti ben più serii di questo (1).

Per fermo le ragioni ora esposte danno bene il diritto di invocare una carità illuminata che tragga il bene dal male, renda forti i deboli e rimedii con la educazione alla cattiva disposizione nella quale nascono i figliuoli di questi deboli, allo stesso modo come per secoli sotto l'influenza del cristianesimo s'è fatto.

La scuola solidarista non ha posto mente alla poca fondatezza della teoria che vuol combattere.

Infatti s'ammetta che la povertà in casi singoli sia l'effetto di malsana costituzione psichica, sarà questa la prova di una degenerazione, come pretende la scuola positiva, per molti rispetti gloriosa, dei criminalisti italiani? Perchè solo nel caso che non si possano modificare o evitare le tristi conseguenze della degenerazione, si dovrebbe forse approvare l'abbandono di tali disgraziati al loro destino e forse anche affrettarne la soppressione, o impedirne la discendenza, come quei criminalisti per i refrattarî al diritto da essi studiati, vorrebbero, e come lo Spencer per i deboli domanda.

Il massimo pontefice della scuola criminalista positiva italiana, il Lombroso, ha con i suoi poderosi studi dimostrato che la pazzia, il delitto e il genio sono diverse facce dello stesso triste poliedro che si chiama degenerazione e che facilmente l'una nell'altra si tramuta.

(1) Conf. B  lot — *Charit   et s  lection* — dans *Morale sociale*. — Paris, 99 — pag. 102 e segg.

Quegli stessi che si dimostrano chiaramente inadatti alla vita sociale dei loro tempi, sono forse gli assertori della civiltà del domani, angeli annunziatori nello stesso tempo che scorie marcescenti. Prova magnifica è questa della sostanziale identità dei fenomeni vitali nel cosmo, chè dalla morte sorge la vita e questa in quella con eterna vicenda si chiude.

Dunque non è a dire che il degenerato sia in ogni caso da eliminare; ma v'è di più che allo stato attuale della scienza, salvo quando la vita o la fecondità sian del tutto cessate, non è possibile stabilire per quali segni s'abbia a ritenere dimostrata la degenerazione, troppo poco tempo è stato finora dedicato a questi studi, e di questi sono troppo contrastate le conclusioni.

Non saprebbe certo accogliere la pretesa del Nietzsche che nei briganti siciliani e, in generale, nei delinquenti dei paesi caldi vede l'affermazione di una umanità superiore; ma neppure possiamo con sicurezza affermare che il ribelle alla legge positiva sia veramente tipo di degenerazione, e tanto meno che lo sia chi, senza incorrere nelle sanzioni penali, cada in povero stato. Neppure si potrebbe con sicurezza affermare che da delinquenti nascano delinquenti e da poveri nasca gente incapace di guadagnarsi la vita, anzi l'esperienza dimostra il contrario sì dell'una che dell'altra proposizione.

Studi recenti dimostrano che l'eredità non è quella causa di deficienza psichica che si è detto (1) e le opi-

(1) Conf. Maudsley — Delitto e follia — trad. dall'ingl. — Napoli, 96 — pag. 217.

nioni dello Spencer in verità fan troppo a fidanza sulle affrettate conclusioni di scienziati che volentieri dimenticano l'antico adagio delle scuole mediche « *ars longa, vita brevis* ». Noi non possiam dire che la carità sia quella pessima cosa che lo Spencer si raffigura.

Gli argomenti dello Spencer però ed anche quelli del Bentham, contrario alla beneficenza per ragioni economiche principalmente, non han fatto breccia nella legislazione degli stati civili. Anzi la coscienza morale dell'umanità che ha sempre protestato contro lo sterminio dei mal costrutti neonati spartani, ora non permetterebbe che i poveri sieno abbandonati al loro destino, in guisa che tutti gli stati civili esercitano la beneficenza legale, vuoi con dirette elargizioni, vuoi con appositi istituti. Non ha dunque alcuna ragione pratica il solidarismo di insistere sulla necessità della beneficenza pubblica.

Che questa sia fondata sull'intimo senso etico delle moltitudini, o sia invece fondata su basi positive, non può aver importanza pratica, poichè la coscienza illuminata trova il limite del precetto etico nel giusto temperamento dell'interesse privato del povero e dell'interesse pubblico che reclama non sia, per beneficare, turbata la facoltà produttrice dell'individuo e, per verità, niun altro limite della beneficenza sanno indicare il solidarismo e il suo positivo fondamento.

V.

Diritto e solidarismo

Il rapido accrescimento delle facoltà psichiche delle classi più povere della società, merito indiscutibile della scuola, della stampa periodica e della propaganda socialista, il non egualmente rapido aumentare dei salari che permettesse maggiore comodità di vita in relazione ai cresciuti bisogni, han prodotto ai dì nostri un evidente disagio sociale. Le critiche popolari e largamente diffuse degli attuali ordinamenti han fatto per molti anni pavidì e tentennanti i favoriti della sorte, queruli e dispettosi i salariati in genere ed hanno profondamente turbata la pubblica pace.

Uomini di stato insigni hanno speso e spendono ogni opera per tentare di raggiungere la perfetta unione di intenti e, sul loro esempio, a scopo di conciliazione, il Bourgeois volle presentare alle camere legislative del suo paese il progetto di legge sull'imposta proporzionale che da una parte, si dice, lascia al singolo la completa libertà che pretendono gli economisti, dall'altra

accontenta parzialmente le mire dei socialisti sulla *nazionalizzazione* della ricchezza sociale.

Questo disegno di legge, inteso a mettere lo stato in condizione di provvedere largamente all'assistenza sociale, minacciava naufragio, perchè la Camera non voleva saperne, convinta si trattasse di puro socialismo (1). Il Bourgeois, non ricordando che il più rigoroso liberista avrebbe potuto approvare l'imposta progressiva, fondata sulla parità di sacrificio che la nazione ha diritto di chiedere al suo suddito, trasse fuori una sua teoria dal solidarismo che finora abbiamo esposto e pretese darle cittadinanza fra le giuridiche istituzioni.

In forza di questa dottrina « esiste un' obbligazione naturale di concorrere alle spese dell'associazione della quale si godono i vantaggi e di contribuire alla continuità del suo sviluppo » (2). Ognuno dunque deve pagare qualche cosa in corrispettivo del beneficio che gli dà la solidarietà e deve ciò fare in virtù di legge naturale, cioè « superiore e anteriore a quella dello stato e richiedente soltanto dalla forza di questa applicazione » (3).

Pel nostro autore il pagamento deve essere proporzionato al beneficio, dai ricchi, per lo meno, assai più fortemente sentito che dagli altri e deve essere fatto a favore dei poveri, perchè costoro nessun beneficio, anzi danno dalla solidarietà conseguono. Non si dice qual sia il punto dove la povertà finisca e la ricchezza cominci,

(1) Darlu — Quelques réflexions sur le quasi-contrat social — Revue de métaphysique et de morale — année 1898 — pag. 116.

(2) Bourgeois — Solidarité cit. — pag. 152.

(3) Bourgeois — Solidarité cit. — pag. 95 e 153.

lasciandosi forse il determinarlo alle condizioni storiche del momento in cui va applicato praticamente il principio. Lo stato farà il conto, sarà per i debitori calcolato il dare « secondo la legge di progressione che risponde alla realtà dei profitti » ch'essi han tratto dalla solidarietà sociale, sarà assicurato ai creditori un *minimum* di esistenza, nè s'ha da trascurare, tra l'altro, di proteggere ciascun associato, specie i più umili contro i rischi che la società stessa, per la sua « organizzazione ancora ingiusta », loro fa correre (1).

Del resto i poveri hanno un altro diritto al beneficio che il Bourgeois vuole loro assicurato, giacchè, secondo quest' autore, lo scambio dei servizî « non avviene nelle condizioni volute dalla giustizia ». Infatti quelli che hanno acquistato potenza in forza della solidarietà sociale « si presentano allo scambio in condizioni eccezionalmente favorevoli, laddove gli altri sono, rispetto ad essi, in condizione di inferiorità ». Adempiendosi alla naturale legge derivante dalla solidarietà, adempiendosi cioè da parte del debitore al pagamento proporzionale alla parte del beneficio sociale di cui egli fruisce, l'eguaglianza tende a ristabilirsi.

La legge naturale che ordina il pagamento è quella che dà vita ai quasi-contratti dei codici, la società anzi è tutta imperniata su un quasi-contratto, stringentesi fra le generazioni che furono e quelle che verranno, fra i cooperanti tutti per i benefî che mutuamente si fanno.

(1) Bourgeois — Compte rendu du Congrès de l'éducation sociale — séance du 27 sept. 900.

Il solidarismo ha dunque due distinte funzioni, secondo il Bourgeois, la prima di affermare la necessità della mutua assistenza degli uomini, la seconda di assicurare la giustizia nei vicendevoli rapporti. Per la solidarietà il diritto si dovrebbe spingere a regolare rapporti che prima erano reputati sottoposti unicamente alla legge morale.

Il metodo stesso decantato dal Bourgeois spiega quest'ultima proposizione.

Finchè giustizia e morale sono riputate due distinte produzioni della psiche ed in questa si ritrova l'origine del criterio valutativo, si può credere che ciò che dall'una si imponga, dall'altra non si possa pretendere; ma allorquando il positivismo assume di dare base obbiettiva alla regola di condotta e prospetta questa norma non solamente come forma, ma altresì come contenuto, non v'è modo di distinguere le esigenze della morale da quelle del diritto, e quindi la solidarietà, messa a base positiva di legge etica, con ragione può essere invocata a fondamento del giure.

Il Bourgeois crea ciò non ostante una capricciosa distinzione tra diritto e morale, stabilendo dei dati che non corrispondono nè alla verità storica, nè alle esigenze razionali e pretende che « il diritto sanziona le strette obbligazioni che non si possono violare senza ledere la libertà e la dignità dei coesistenti: se queste obbligazioni sono violate, occorrono repressioni e punizioni a mezzo della legge sociale; ma al di fuori e al di là di esse si stende il vasto dominio della legge morale che, dopo aver sanzionato anch'essa le strette obbligazioni,

altre complementari ne impone, aventi per oggetto la protezione di tutti gli altri uomini, lo sviluppo della loro dignità, il perfezionamento della loro personalità» (1).

Ricorda troppo questo brano, nel definire il diritto, la natura attribuita a questo di custode delle coesistenti libertà dalla scuola dei razionalisti; ma vi è aggiunta quella parola *dignità* che nè il Kant nè il Fichte, nè altri han mai ricordato. Questa parola dà alla frase un significato così elastico, che l'idea del diritto ne viene certamente modificata in maniera, che sfugge a qualunque discussione. Qual'è questa dignità che non si può violare senza incorrere nelle sanzioni del diritto? In altre parole basterà non invadere la sfera del diritto altrui per non infrangere la legge di giustizia, come i razionalisti pretendevano, ovvero occorre qualche atto positivo per assolvere l'obbligazione giuridica? Qual grado di dignità dev'essere rispettato? Bisogna cavarsi il cappello a chi s'incontra per via, ovvero agitar turiboli? Basta concorrere alla creazione delle scuole, ovvero occorrerà fornire la gente di vesti decorose e di case decenti?

Se poi non si comanda alcun atto positivo per la dignità di cui parla il nostro autore, le istituzioni attuali con tante e così varie leggi di assistenza e di previdenza, formate allo scopo evidentissimo di elevare la persona umana, hanno oltrepassato e di molto le idee del Bourgeois. Nell'ipotesi suddetta le istituzioni dei paesi civili smentirebbero la definizione del diritto che si com-

(1) Bourgeois — Essai cit. — p. 60.

batte, poichè si sarebbero bellamente infiltrate nel campo della morale, violandone gl'immaginarî confini. Veramente sono immaginarî questi confini ! Il Bourgeois, malgrado il suo positivismo non sa dire dove li abbia trovati, la storia non li dimostra rispettati mai e, quel che forma un elegante paradosso, il Bourgeois stesso li vuole calpestati ed infranti, sostenendo che lo stato debba portare risolutamente la sua sanzione nel campo morale (1).

Tra diritto e morale non v'è altra differenza estrinseca che di sanzione; ma tale differenza risponde a differenze essenziali del campo stesso in cui morale e diritto spiegano l'impero delle loro norme. Non è nuova l'immagine del nostro autore che paragona le due norme a due cerchi concentrici d'inequal raggio, dei quali il più piccolo rappresenta il diritto e infatti molti pretendono che sia fra le due norme solamente una differenza quantitativa e non qualitativa.

Governi tirannici e condannati dalla ragione, hanno voluto imporre la loro autorità a regolare rapporti di indole esclusivamente morale ed anche convinzioni scientifiche, così Galilei fu costretto a negare le sue gloriose scoperte; ma ciò non vuol dire che quei governi avessero obbedito a razionali esigenze e il celeberrimo « eppur si muove » è la più severa condanna che uno spirito superiore potesse lanciare contro gli sciocchi governanti. Se le due norme giuridiche e morali regolano le relazioni umane e tendono allo stesso scopo che è di assi-

(1) Vedi luogo or ora citato e pag. seg.

curare la felicità e il benessere degli uomini, ciascuna di quelle relazioni è considerata dalle due norme in un momento differente e per fermo è impossibile, secondo la nota frase del Fichte, che il diritto possa penetrare nella rocca inaccessibile della coscienza.

A parte l'enorme difficoltà di potere con sicurezza raccogliere dalle ascose latebre della coscienza la prova dell'obbedienza, o della ribellione all'ordine dell'autorità e la valutazione che la coscienza fa del suo divisamento, come potrebbesi dall'osservatore estraneo valutare l'atto astraendo dal suo aspetto subiettivo (1) e perciò senza metterlo in rapporto a un immenso numero di fattori psichici che sfuggono quasi completamente all'indagine? Senza dubbio il diritto comanda l'esterna osservanza di precetti morali, il *minimum* etico di cui parla lo Jellinek, qualunque sia la valutazione che la coscienza nel suo intimo possa farne; ma deve essere veramente il *minimum* che la coscienza sociale giudichi necessario al mantenimento della vita sua stessa.

La indispensabilità dell'ossequio ad una norma qualsiasi, perchè gli uomini possano convivere, non è neppure un criterio determinabile in modo indipendente dalla condizione storica per la quale si stabiliscono le norme che indispensabili debbono ritenersi, chè, per quanto si voglia sostenere astrattamente la verità di una qualsiasi teoretica, o pratica affermazione, non la si potrà mai sostenere, senza tema ch'ella possa, presto o tardi, venir

(1) Confr. Paulsen F. — System der Ethik — Berlin, 96 — pag. 227.

contradetta. La via della scienza è seminata di errori e di rettifiche, di dogmi e di scismi, così come la vecchia morale che non solamente riconosce la relatività delle norme sue; ma dà loro un'indeterminatezza che non consente sempre nei casi pratici conoscere la via da seguire.

Si può ridere di coloro che dicono: V'è una giustizia ed è quella che rifulge al mio intelletto, o al mio intuito. Costoro infatti confondono il loro intelletto manchevole e frutto di una determinata educazione, di un determinato ambiente, con un intelletto avente valore assoluto, confondono inoltre le condizioni storiche cui il diritto si deve applicare con quelle in cui del diritto giudicano.

Ricordisi ad esempio che nessuno dei fedeli del diritto naturale ha mai dubitato che questo presenta come canone fondamentale l'eguaglianza tra gli uomini e la loro libertà. L'economista che dimostra il maggior rendimento del lavoro libero in confronto del servile ed il teologo che predica la celeste origine di tutti gli uomini, forniscono al filosofo argomenti solidissimi, suadenti e cuori e cervelli contro le miserie e i dolori degli schiavi, in guisa che la schiavitù è ritenuta affatto contraria al diritto di natura.

Ciò non ostante l'esperienza ammonisce che i governi coloniali hanno dovuto in qualche maniera ripristinarla, se non volevano veder morti per inedia i loro sudditi indigeni e che la libertà conquistata dagli schiavi non sempre è stata utile alla moralità loro e al benessere della nazione. Inoltre, nei tempi, la schiavitù è stata necessaria per la elevazione dell'uomo dallo stato selvag-

gio in cui dal brutto poco differiva. Scrive il Lester Ward: « Le scene più raccapriccianti della *Capanna dello zio Tom*, sarebbero un piacevole sollievo a chi ricordasse le crudeli realtà, formanti il tessuto, ancora ignoto, delle dure vicende sofferte da miliardi di schiavi nel corso dei secoli. Non si saprà giammai quante persone, incapaci di adattarsi al novello stato che differiva di molto dalla loro vita anteriore, libera, selvaggia, capricciosa, soccombettero, lasciando al loro posto altri individui, più forti e più flessibili, che potettero sopportare un pò meglio il nuovo lavoro e trasmettere alla discendenza un piccolo aumento dei poteri di resistenza. L'adattamento al lavoro è carattere acquisito, trasmesso per piccole addizioni dai genitori ai figli in mille generazioni di schiavi, alla fine un gran numero di uomini è nato con un potere naturale di applicarsi a monotoni compiti durante tutta la vita » (1).

Un'elementarissima indagine sociologica distrugge il principale assioma della scuola del diritto naturale, l'eguaglianza e libertà degli uomini oggi, come un tempo, devono essere negate ad alcuni di essi, se si vuole che l'umanità in genere, o almeno una determinata specie, possa esistere. Il famoso « *fiat iustitia et mundus pereat* » non può comprendersi senza ricorrere alle idee teologiche che lo giustificano.

Forse sarebbe nel vero chi asserisse che un popolo il quale ha già raggiunto uno stato di civiltà avanzata, non

(1) Lester F. Ward — *Sociologie pure* — trad. de l'anglais — Paris, 906 — pag. 336.

possa tollerare disuguaglianze relativamente al diritto e tanto meno servitù, ma si ripudia, ciò dicendo, la teoria del diritto naturale la quale oggi da molti scrittori e principalmente dai socialisti è richiamata in onore (1).

Il socialismo, per verità, s'attiene alla vecchia teoria con parecchie modificazioni, per esempio alcune scuole negano il diritto all'esercizio della libera attività individuale, tutte quel dell'appropriazione dei prodotti. Ai prisci diritti altri i socialisti ne aggiungono come diritti all'assistenza, al lavoro e va dicendo. Tra le modificazioni dell'idea del diritto naturale, presentate dalle scuole socialiste, è da aggiungere quella proposta dal solidarismo del Bourgeois che è una delle tante varietà di quelle scuole e vuole affermato un diritto naturale, spettante all'individuo, tanto esteso, che ogni altro uomo non dovrebbe avere libertà, se non per potere adempiere i doveri che ne nascono.

Un fenomeno così costante ed evidente, quale è il culto di un diritto di natura, riconosciuto come entità di ordine superiore alle umane cose, come somma ed unica fonte della giustizia, come forza delle leggi dello Stato, o almeno come razional motivo dell'ossequio che a queste si deve, va studiato nelle sue cause storiche e psicologiche.

Non è del tutto felice il Comte nel definirlo « portato della metafisica rivoluzionaria », perchè al diritto di natura si credette in ogni secolo, dalle più opposte scuole filosofiche. Le nazioni più lontane nello spazio e

(1) Confr. Donati — Il socialismo giuridico — Torino, 910 — pag. 142.

nel grado di civiltà si inchinarono a quella fede, divisa da statisti e legislatori, più che da rivoltosi e demagoghi, da uomini di chiesa, più che da ribelli. Gli uni celebrarono il diritto di natura quale archetipo cui le leggi devono uniformarsi, gli altri lo invocarono come freno contro il capriccio del sovrano, per gli ossequenti all'autorità fu vera base di questa, per i liberali fu somma inalienabile di facoltà e di beni che lo stato non dà e perciò non può togliere. Aristocratico col Nietzsche; democratico con lo Spencer, assolutista col Grozio, il diritto naturale con tutte le dottrine s'acconcia. al Kant rivela la limitazione della sanzione giuridica e al Bourgeois, come vedremo, le estensione di questa.

Questo diritto di natura non è che il travestimento del sentimento di giustizia che alberga nei cuori degli uomini ed è concepito come necessario ed universale, manifestandoci fin dove giungono i nostri poteri nel mondo; ma la voce interiore non è già il diritto, sebbene sia formazione bio-psichica dell'umanità, essa è l'eco del comune sentire e, causa ed effetto della comunanza, è una delle più grandi affermazioni della sociabilità.

La norma di giustizia, acquista il proprio contenuto in conseguenza di azioni e reazioni reciproche, è però data dalla ragione umana singolarmente, come esigenza la quale assurge ad essere veramente norma di diritto, quando viene storicamente riconosciuta come tale dalla collettività riassunta nella sovranità (1).

(1) Confr. Petrone — Il diritto nel mondo dello spirito — Milano, 910 — pag. 196.

Il riconoscimento statale della norma è facile cosa, ben difficile il raccoglierla perfettamente nelle individuali coscienze, del che sorgono manchevolezze e difetti, sia perchè le coscienze stesse non hanno chiarissima visione della norma, sia perchè bene spesso, mutando le condizioni che un determinato modo di pensare han fatto sorgere, anche la coscienza pubblica diversamente s'orienta e più presto che allo stato sia dato cangiare la norma sua.

Allorquando la rivoluzione è entrata negli spiriti, sebbene ancora non si manifesti nelle piazze, la pubblica opinione ritiene già che vi sia un diritto suo, opposto a quello dello stato e in nome di quello reclamerà l'abolizione del dispotismo, o il ristabilimento di questa forma di governo, secondo che Mirabeau o Metternich l'avranno con la parola, o con le mille blandizie degli uomini di stato, tratta al loro volere.

Il Bourgeois à procurato alla sua dottrina il sussidio del diritto naturale, spetta a lui questo vanto, quantunque un altro solidarista, il Maumus, prima di lui, avesse apertamente parlato di diritto naturale (1); ma questi l'invoca nell'antico significato, quale affermazione della libertà individuale nel tutto solidale, laddove il Bourgeois invoca il diritto naturale per sostenere la necessità della speciale subordinazione dell'individuo al tutto, ciò che risponde alla sostanza della sua dottrina.

Merito grande apparisce quello di avere dal solida-

(1) Maumus — *La justice et le droit — Morale sociale* — Paris, 99 — pag. 95.

rismo tratto fuori gravi precetti legali, infatti il cavare leggi morali e più ancora norme giuridiche da una relazione di fatto svolgentesi senza il concorso d'alcuna volontà, non è facile impresa. Vanamente, per esempio, vi si è provato il de Roberty, facendo ricorso alla « grande legge della conservazione dell'energia che nel mondo delle idee si afferma come la legge di identità dei contrarî assoluti » per affermare che l'altruismo storicamente si svolge dall'egoismo e che « l'uomo che cura soltanto se stesso e si compiace della sua miserabile persona, fino a metterla in bilancia con l'umanità e la natura, è un ritar-datario sociale, segnato dalle stigmate morali degli antenati, ai loro primi passi sulla scena del mondo ».

Per arrivare a queste conseguenze il Roberty è costretto negare ogni opposizione fra l'io e l'altrui. « L'individuo non è solamente se stesso, ma anche gli altri » (1).

Il Bourgeois assai più logico non ricorre a queste inaudite contraddizioni, a queste confusioni di termini opposti e invece trae fuori il quasi-contratto e si fa a contrastare al Rousseau la gloria di grande assertore del contratto sociale, pretendendo aver egli scoperta la vera natura del rapporto sociale valido fondamento dei doveri morali e della intrusione di questi doveri nel campo del diritto, il quasi-contratto sociale.

Chiunque si mostrasse di ciò dubbioso e richiedesse maggiori spiegazioni non sarebbe meglio illuminato che dall'Andler, pel quale l'istituto giuridico del quasi-contratto

(1) De Roberty — *Morale et politique* — dans *Morale Sociale* cit. — pag. 270.

e la convivenza sociale riposano entrambo sopra una solidarietà non consentita. « Quanto grande », esclama questo scrittore (1) « fu l'errore dei teorici del contratto sociale in questa materia! Noi troviamo pria di nascere già completa questa solidarietà e non possiamo ripudiarla se la vita non cessa. La stessa emigrazione non la farebbe terminare, perchè si riannoderebbero altrove i vincoli rotti in patria. L'uomo isolato non esiste, dunque non è possibile un contratto che crei la vita sociale ». Plaude perciò l'Andler all'idea di sostituire al contratto sociale il quasi-contratto, considerando che è possibile ratificar per consenso retroattivo la solidarietà reale, ma non potrebbesi impedire che ella sia. Non pensa egli che la nostra ratifica non è domandata da alcuno, che esista o no, è perfettamente indifferente al cosmo e che continueremo, non ostante ogni volontà contraria, a tenerci uniti e solidali allo stesso modo. Se mai si dovesse seguire il pensiero dell'Andler, non esclusivamente il quasi-contratto sociale sarebbe l'origine dei nostri doveri, ma anche, con buona pace di lui, il contratto di cui parlano i contrattualisti.

Infatti non basta la involontarietà a stabilire il quasi-contratto, v'ha anche bisogno dell'inscienza del padron del negozio e, quando questa manchi, si può aver contratto tacito, o violazione del diritto, non mai quasi-contratto.

L'uomo che non ancora esiste, o che non comprende,

(1) Ch. Andler — *Du quasi-contrat social etc.* — *Revue de métaphysique et de morale* — 5.me année — Paris — pag. 524.

non vuole e non sa; ma, pervenuto ad età di ragione, sa e dovrebbe volere, se il volere fosse necessario per restare in società.

Può dirsi allora che la convivenza risulti da due diversi ordini di fattori: un quasi-contratto e un contratto, entrambi però indifferenti a qualsiasi ratifica, a qualunque manifestazione di volere contrario, cioè manchevoli dell'attributo che ne costituisce l'essenza.

Le idee del Bourgeois peccano contro la logica allo stesso modo delle teorie contrattualiste, con l'aggravante che mentre la scuola del contratto ha avuto il merito indiscutibile di riconoscere nell'individuo la fonte del diritto, la teoria del Bourgeois sottopone l'individuo a un cieco potere occulto, costituito dalla società, di cui a parola rinnega la metafisica esistenza, ma che, come abbiám visto, fa soggetto giuridico delle obbligazioni, nascenti dal quasi-contratto.

Prima conseguenza di ciò è un passaggio della legge universale a una legge statale, passaggio saviamente criticato dal Darlu il quale rileva che « all'altezza dove il Bourgeois ci ha trascinati non distinguevamo più nè popolo, nè classi, nè città, nè patria, nè si distingueva la storia con i suoi incessanti cambiamenti, quantunque in quella sia la radice della nostra vita reale » (1).

Aggiunge il Darlu che il ripiegar da quell'altezza all'organizzazione di uno stato particolare, di un popolo, di una nazione non è giustificato nel sistema del Bour-

(1) A. Darlu — *La solidarité* — in *Revue de métaphysique et de morale* — 5.^{me} année — Paris — pag. 122 e seg.

geois. Nè ci sembra che questi ripari alla sua flagrante contraddizione, quando nega che il debito s'abbia verso la società, o verso lo stato, ma deve pagarsi agli uomini tutti, non concepiti come cittadini.

Una così fantastica nozione di stato e di diritto non merita critica. Forse sarebbe stata compatibile quando l'umanità fosse veramente raccolta nella universale Monarchia sognata nel medio Evo, ovvero nella Repubblica universale che s'intravede da sintomi moderni.

AmMESSO il principio che l'obbligazione naturale nascente dal quasi - contratto spieghi suo impero nell'ambito dello stato, essa sarebbe tale da richiedere la completa soggezione dell'individuo allo stato e niuno, nè per durata, nè per intensità di sacrificio richiestogli, giusto lamento moverebbe, perchè mai avrebbe esaurito l'obbligo ch'egli ha verso la società.

Tutta la vita è data dalla società, tutte le sue manifestazioni sono altrettante sorgenti di debito verso la società, non mai spunterebbe l'alba di un giorno di libertà e se il Bourgeois ci consente di pagare qualche somma per ottenere tale liberazione, devesi ringraziare il suo animo generoso, non il suo sistema che simile temperamento non comporta e che, pur negando esistenze superiori all'individuo, insidia ferocemente la libertà di questo.

Oggi l'idea di eguaglianza umana compenetra l'ideale della giustizia; ma è temperata dal riconoscimento di un differente merito individuale. A ciascuno il suo, forma l'ideale del giusto. Il solidarista scema l'importanza di questo *suo* e, malgrado ogni buona volontà, non sa trovare freno alla propria corsa distruttrice.

A parte queste considerazioni, non pare felice il tentativo di applicare alle relazioni di diritto pubblico questo istituto del quasi-contratto che è essenzialmente di diritto privato, non ostante il panegirico dell'Andler, tanto più che questa estensione del diritto privato nei rapporti di diritto pubblico contrasta stranamente con l'indirizzo attuale della scienza giuridica. Si scoprono ogni giorno sempre maggiori differenze tra i rapporti di diritto pubblico e quelli di diritto privato, anche tra quelli che prima identici erano riputati e gli è impossibile ravvisare nella sfera del diritto pubblico rapporti di fatto che possano rassomigliarsi ai rapporti della vita privata. Non è ammissibile che l'opposizione di interessi fra stato e privato sia mai assimilabile all'opposizione che trovasi fra cittadini, nè è possibile concepire la sovranità, sempre immanente nel campo del diritto pubblico sconfinare nei rapporti del privato diritto.

Ammettiamo, ciò non ostante, che possa riconoscersi quella speciale relazione che passa tra gestore e padrone del negozio, nel rapporto tra i vari componenti delle società passati e presenti e ammettiamo pure che l'uso che l'uomo presente fa dei beni apparecchiati gli dalle passate società, valga ratifica e poichè questa al mandato vuol essere equiparata, diciamo che i presenti abbiano dato mandato ai passati di preparar loro il mondo come è stato preparato. Ciò non basterebbe però a far sorgere obbligazione nei mandanti.

Per giungere all'obbligazione occorre che una superiore potestà dica esser la ratifica e anche il mandato stesso produttivo di tale effetto giuridico, chè a giudizio

di tutti i giureconsulti e di tutte le leggi passate e presenti e questa è valevole testimonianza per dedurne il costante pronunziato del sentimento di giustizia, non produce diritto a compenso pel mandatario l'esecuzione del mandato se non in casi eccezionali, come nei mandati commerciali. Anzi presso i romani il servizio del mandatario era essenzialmente gratuito e se ne giudicava ripugnante il compenso e allo stesso modo gratuito è oggi presso tutti i codici che ammettono la gestione di affari, l'occuparsi in simile negozio giuridico, sebbene la ratifica sia intervenuta.

Nè l'antica concezione della ripugnanza del compenso all'opera del mandatario è spenta del tutto, giacchè unicamente per l'utilità sociale che deriva dalla pratica dei mandati, al mandatario è permesso' oggi da alcune leggi stipulare un compenso.

Si dirà: se la gestione di negozio non produce diritto a compenso, se nessun altro quasi-contratto ne produce, ciò non toglie l'adito a chi l'invoca in diritto pubblico di cavarne speciali obbligazioni. Tutti i benefici ricevuti producono il dovere di gratitudine e perciò giustamente si pretende qualche cosa.

Così dicendo però si esce e dal contrattualismo e dal quasi-contrattualismo, si esce dal positivismo e si rientra a gonfie vele in quella buona vecchia morale degli apriorismi e delle verità subbiettive che respingevansi dal Bourgeois, il quale s'inganna a partito anche circa la natura del quasi-contratto.

Non sono pochi coloro che, ingannati dal nome dato dai romani legislatori, seguiti in ciò dal consenso dei

popoli, all'istituto giuridico del quasi-contratto, credono vedere in questo una specie di contratto. Il legislatore romano ed i codici tutti del mondo non definiscono il contratto, altrimenti che come incontro di più volontà a fine di stringere o distruggere un vincolo giuridico e quantunque la legge, solamente la legge, ordini che tale vincolo sia stretto o sciolto dalle parti, pure perchè l'effetto della legge non è tangibile, ma segue, nascosto, la manifestazione della volontà delle parti, ordinariamente dicesi che dal patto nasca l'obbligazione. Dovrebbe dirsi che questa nasca dal connubio del patto e della legge.

Dicesi poi che nei quasi-contratti nasce l'obbligazione, come se il contratto fosse stato; ma non vi è contratto nè vi è alcunchè di simile al contratto, l'obbligazione è tutta dovuta al comando della legge a un provvedimento di autorità, a quello stesso ordine di cose dunque che il nostro Bourgeois dice essere oramai sorpassato dal progresso.

I trattatisti sogliono trascurare la differenza essenziale che distingue il contratto dal quasi-contratto e per esempio il Miraglia, diligente espositore, non si trattiene dall'affermare che il quasi-contratto si distingue dal contratto « perchè si origina dal volere di una sola parte » (1), quasi che il contratto si originasse da voleri di parecchie parti l'una all'altra estranea e non già dall'incontro di questi voleri che è tutt'altra cosa dei voleri individui.

(1) Miraglia — Filosofia del diritto — Napoli, 85 — pag. 261.

Anche per il Miraglia però e in generale per tutti i trattatisti, non è vero che l'obbligazione sorge per la presunta volontà dell'altra parte, come sostiene il Bourgeois; ma anche più chiaramente vide la cosa il Rosmini il quale disse erronea la stessa denominazione di quasi-contratto, perchè niente di mezzo potrebbe esistere fra contratto e non contratto, nè il Rosmini credeva utile la presunzione di un consenso a stabilire l'obbligazione di rivalere altri di ciò che ha speso per il padrone del negozio, nè poteva stimare altrimenti che un mero assurdo la presunzione di un consenso che si sa non esistere del tutto. La tecnica del diritto romano, come per altri istituti (1) ha fatto ricorso alla finzione, così, relativamente al quasi-contratto, finse l'esistenza del contratto, a fine di scemare la parvenza di arbitrarietà novatrice e inquadrare la materia del quasi-contratto in un sistema già formato di opinioni correnti e di tipi sicuri.

Però la finzione non è presunzione, forse è del tutto l'opposto. Ciò non pertanto, a valido sostegno della teoria seguita dal nostro autore, potrebbe citarsi l'opinione del Lassalle il quale pretende che le leggi, relativamente ai quasi-contratti, presuppongono la volontà normale dell'uomo, cioè una volontà che sia conforme al dettame della ragione.

Sarebbe evidentemente, dice il Lassalle, un assurdo ammettere che una persona ragionevole non si ispiri al

(1) Fadda — Teoria del negozio giuridico — Napoli, 09 — pag. 156 e 157.

proprio vantaggio e non solamente non cerchi accrescere il suo patrimonio, ma non vi faccia le necessarie ed utili riparazioni, spenda il suo danaro a pagar debiti che erroneamente crede sieno suoi, mentre non sono e simili. Il legislatore, conclude il Lassalle, ha da tener presente che un qualunque domino del negozio giuridico, deve necessariamente volere, se non tutto ciò che doveva essere razionalmente fatto, almeno ciò che razionalmente non si poteva non fare e restringere a ciò la presunzione della volontà consenziente.

Alle opinioni del Lassalle si deve obiettare che una volontà normale o razionale non esiste, una ragione non v'è, esistono tante intelligenze, quanti sono gli uomini e se si può prevedere come questi abitualmente si determinano, o meglio, come i più usano determinarsi nelle singole contingenze, è proprio impossibile stabilire come si dovrebbero determinare, perchè la loro volontà fosse veramente la migliore. Desumere la razionalità dal ragionamento dei più non è consentito dalla logica, oltre che in pratica si negherebbe la razionalità del progresso delle scienze, delle arti e delle industrie. Attraverso miliardi di tentativi, tutti o quasi miseramente falliti, si trova una via novella, certo più razionale della antica, perchè meglio rispondente al fine propostosi da chi la cercava. Nè la razionalità può giudicarsi *a posteriori*, cioè dal successo, ma deve credersi che in tutti i tentativi fatti, falliti o meno, la razionalità fosse ed infatti v'è il conato che la ragione consiglia e comanda verso il meglio, verso il progresso.

Oltre a questa obiezione, è da rilevare che se la legge

avesse presunto la volontà della parte silente, come vera causa della obbligazione, fino a prova contraria, magari subordinando questa prova a speciali e rigorose condizioni, si potrebbe accettare l'opinione del Lassalle; ma quando la presunzione è piena o, come dicono i pratici, *iuris et de iure*, non si può più considerare come causa la semplice opinione che abbia il legislatore della realtà del volere, ma l'imposizione del volere sovrano.

Di queste nostre conclusioni prova maggiore forniscono le stesse disposizioni delle leggi positive. Prendendosi qual tipo del quasi-contratto la gestione di negozio, come quella che più si presta, presentando le note più chiare e caratteristiche di una relazione da cui l'obbligazione dovrebbe sorgere per opera della volontà ben decisa e chiaramente determinata di un solo, dall'esame delle disposizioni legislative si raccoglie che ben poco conto i legislatori dei varî paesi hanno fatto e della volontà del gestore e di quella del beneficiato padron del negozio.

In verità le leggi positive non s'ispirano a questa presunzione di volontà, per farne sorgere l'obbligazione quasi-contrattuale, interpretano invece un'esigenza di giustizia e nello stesso tempo si studiano di favorire gli interessi economici dei loro sudditi. Costoro non sarebbero avvantaggiati se una legge insulsa sopprimesse l'istituto del quasi-contratto e le relative obbligazioni, perderebbero invece la possibilità di essere aiutati nel momento del maggior bisogno, quando cioè i loro affari reclamano urgentemente delle cure e non possono ottenerle per lontananza o altro impedimento del padrone.

Inoltre le leggi s'ispirano all'esigenza di giustizia inclusa nel notissimo adagio *nemo locupletari potest cum aliena iactura*, principio generale che regola la materia del quasi-contratto. Così la gestione di negozio, come il pagamento dell'indebitato e simili, generano una obbligazione non fondata che su questo principio, uno dei principi generali delle leggi dei popoli civili. Anzi le disposizioni della legge romana che hanno ispirato tutte le legislazioni posteriori nella materia, dimostrano con quanto studio quel legislatore ha curato che la gestione di negozio non producesse altre obbligazioni, se non quelle che bastano a togliere ogni danno al gestore per le spese fatte, nei limiti della maggiore utilità del padrone del negozio. Le leggi romane autorizzano una grande severità contro il gestore, cui impongono gravi obbligazioni, e prima di ogni altra la massima diligenza (1), gravissima imposizione invero che neppure dal mandatario i codici moderni richiedono. Inoltre il gestore è tenuto a continuare l'incominciato affare e condurlo a termine (2), nè può pretendere dal padrone del negozio di essere rimborsato se non delle spese utili (3) e fino alla concorrenza di ciò che il padrone

(1) § 1, I de obl. quasi ex contr. 3, 27 — Fr. 13, Fr. 21 § 3 D., h. t. — Fr. 23 D. de reg. iuris. 50, 17 — L. 20 C, h, t. — L. 24 C. de usuris 4, 32.

(2) Fr. 6, § 12, Fr. 19, § 4, Fram. 21, § 2, Fr. 31 § 2 Fram. 38 C. h. t. 3, 27.

(3) Fr. 2, 9, Fr. 10, § 1, Fr. 19 § 4, Fr. 22, 25, Fr. 31 § 4, 7, Fr. 37, 43, 45, pr., Fr. 46; D. h. t. 3. 27 — L. 2, 10, 11, 18, 24 C. eodem — Fr. 4 § 4 D. de in rem verso 15, 3.

stesso abbia effettivamente guadagnato (1), infine l'opera del gestore, il suo tempo sono completamente perduti per lui, qualunque sia stato il giovamento prodotto.

Nei codici moderni non viene meno la severità contro il gestore di negozio e potrebbe anzi dirsi che simile quasi contratto è impedito quasi del tutto, per le difficili condizioni fatte ai gestori. Tra l'altre severità, gli interpreti del codice nostro affermano che dalle leggi viene negato al gestore il diritto a riscuotere gli interessi ultra-quinquennali delle somme spese a vantaggio del padrone del negozio, malgrado che l'investimento di queste somme possa portare frutto a favore del beneficiato (2).

Invero i legislatori non hanno curato modificare le loro disposizioni a seconda delle relazioni intercedenti fra gestore e padrone, a seconda dell'importanza del negozio relativamente allo stato economico del padrone di esso ed alle cure che lo stesso padrone del negozio mette negli affari propri. Tutte queste circostanze non solamente dovrebbero essere prese in considerazione per le differenze di compenso ai vari gestori le quali dovrebbero venir determinate da volontà normali e quindi anche ispirate a moralità, ma andrebbero anche vagliate per conoscere nei vari casi ed almeno approssimativamente come voleva essere servito il padrone.

Sarebbe veramente ingrato ed immorale costui, se intendesse in ogni caso regolarsi con tutto il rigore che la

(1) Fr. 6 § 3 D. h. t. 3, 27.

(2) Cassazione Torino — 15 nov. '88 — in causa Bertoli contro Bertoli — Vedi Giurisprudenza — Torino '88 — pag. 750.

legge consente contro chi gli ha indubbiamente giovato. La moralità per giunta imporrebbe di scrutare le intenzioni del gestore e, fin che si può, vedere se egli ha fatto quel che poteva nei limiti delle sue facoltà intellettuali per giovare al padrone del negozio stesso. Dato il caso che il gestore sia stato mosso da nobili intenzioni, come deve presumersi, la moralità non approvarebbe certamente l'obbligarlo alla diligenza del padre di famiglia; ma consiglierebbe di accontentarsi della diligenza che mette nelle cose proprie. I codici moderni temperano alquanto il rigore della diligenza in astratto, però non s'accontentano già di quella diligenza la quale deve supporre conforme alle facoltà del gestore, quantunque apparisca immoralissimo che chi ha ricevuto un beneficio, pretenda poi che questo beneficio dovesse essere anche maggiore di quello che il benefico per le sue forze fisiche poteva fare. Non è forse assurdo che al legislatore sarebbe permesso ipotizzare una volontà così avida, così inumana?

Non dunque s'interpreta una individuale volontà dal legislatore, il quale anzi restringe l'applicazione della massima « *nemo locupletari potest cum aliena iactura* », relativamente ai quasi-contratti, nei limiti più angusti, perchè il gestore sa quel che da lui si richiede e volontariamente assume le relative obbligazioni, mentre il padrone del negozio non può in nessun modo essere tenuto giuridicamente, se non pel principio stesso.

Si potrebbe sostenere che l'obbligo fatto al gestore di continuare la gestione fino al termine del negozio non possa aver altra spiegazione che la volontà presunta del

padrone; ma si ribatte agevolmente essere questa una obbligazione fatta al gestore, per aver egli già mutata la condizione delle cose, quando è volontariamente intervenuto nell'affare. L'obbligo che nasce dal suo intervento è conseguenza del pericolo che con l'allontanamento del gestore si disperdano le tracce della sua eventuale responsabilità per danni presenti o futuri, nè v'ha bisogno di presumere la volontà dell'interessato per quest'altro obbligo. Se la volontà presunta fosse veramente la ragione di tale obbligazione del gestore, perchè poi costui dovrebbe esserne del tutto liberato, appena il padrone del negozio venga a trovarsi in grado di provvedere ai propri interessi, e malgrado che manifesti la volontà che il gestore continui nella sua gestione? Potrebbe essere la volontà presunta più efficace che la volontà chiaramente espressa? Se questa volontà presunta ha veramente per la legge un'efficacia maggiore della vera e provata volontà, perchè volere insistere che alla volontà si deve la forza obbligatoria nei quasi-contratti, non agli « arrangements de l'autorité ».

Trasportiamo nel campo del diritto pubblico non la cervellotica interpretazione data al Bourgeois del quasi-contratto ma la vera natura di questo istituto giuridico ed avremo che allora solamente vi saranno delle obbligazioni delle generazioni venture a favore delle passate, degli uomini tutti a vantaggio dei loro simili pei benefizi che ne ricavano, quante volte questi benefizi fossero stati preparati con danno dei benefattori e quante volte non per se stessi gli individui delle passate generazioni e i contemporanei avessero agito o agissero, ma

al bene degli uomini futuri o contemporanei i loro sforzi avessero generosamente dedicato. Se così fosse avvenuto ed avvenisse, forse non potrebbe sorgere un'obbligazione analoga a quella del quasi - contratto; ma di una certa obbligazione esclusivamente morale di gratitudine si potrebbe parlare e le nuove generazioni dovrebbero almeno aver la stessa venerazione e grato animo che un figlio beneficato ha per i maggiori suoi. Purtroppo questo non è nè nella storia, nè nella esperienza, chè solamente un fatto superiore a qualunque volontà umana, cioè la cieca forza della natura, spinge gli uomini a cercare di migliorare le proprie condizioni di esistenza, fino all' ultimo respiro non li fa disperare di una più lunga esistenza e con la morte inesorabile porta a vantaggio delle venturose generazioni quei benefizi che ciascuno per sè avea cercato procurare.

Se un abile ricercatore volesse chiedere a ciascun uomo per chi lavora e se mai dedica i suoi sacrifici alla posterità, o troverebbe un padre che pensa ai figli suoi e vuol dare a questi una posizione che dagli altri uomini li distingua, dunque contro la società non in beneficio di essa, ovvero rinverrebbe un fine tutto personale, nonchè l'eco della cinica frase del grande Luigi: *après moi le déluge*. Anche in questa materia si manifesta l'invicibile opposizione dell'individuo e della società. Solo alcuni grandi vincono la forza dell'individualità in loro predominante, come in tutti gli altri uomini e concepiscono come proprio il fine sociale. Onore ad essi!

Direbbero i grandi laudatori delle armonie economiche essere probabilmente del tutto indifferente che l'individuo

metta il suo fine nel fine sociale, perocchè, voglia o non voglia, dal suo lavoro e dal suo esempio, dalla sua intelligenza e della sua affettività, la società trarrà il suo beneficio e questo sarà tanto più grande, quanto maggiore è il beneficio che dalla società stessa l'uomo ha ricevuto.

Così il grande scienziato, pure involontariamente, dovrà restituire in un modo o nell'altro tutto il sapere che dalle generazioni passate ha ricevuto e con la scorta dei veri conosciuti, novelli veri dovrà scoprire. Così il grande industriale accumulerà forse milioni, ma della sua opera farà soddisfatti milioni d'uomini e sarà certamente benefico a tutti per la maggiore e migliore cooperazione che ha provocato. Tale è la vera legge di solidarietà che non porge alcun diritto d'inventar debiti o crediti; ma offre la più solenne prova dello spirito agitante la materia e traente dall'incosciente motivo di bellezza e di ordine in tutte le relazioni che ci è dato conoscere o intravedere.

Verremo noi a riferire l'estensione veramente sbalorditiva che l'Andler à voluto dare al quasi-contratto sociale, dopo che il Bourgeois l'ha messo a fondamento del vincolo sociale? Tutte le relazioni della vita sociale, economiche, civili, politiche, sono per l'Andler costituite da tre quasi-contratti l'uno incluso nell'altro, cioè quello dei privati fra loro, quello dei sudditi con i governi e quello dei viventi con le generazioni future. Il Darlu, dopo avere con finissima ed aspra critica dimostrata l'incongruità di questo modestissimo istituto giuridico con le importantissime relazioni che sarebbe chiamato a regolare,

prosegue: « In una maniera generale sembra che qualunque tentativo per fare uscire il diritto pubblico e io aggiungo il diritto morale, da un fatto giuridico, fa violenza alla natura delle cose, per questa buona ragione che il fatto giuridico, al contrario, procede dall'uno e dall'altro. Esso prende la sua definizione, la sua essenza e la sua esistenza, potrebbe dirsi, dall'azione dello stato che lo definisce a mezzo di un atto della sua potenza legislativa e lo sanziona per un atto della sua potenza esecutiva e questa azione dello stato, a sua volta, per non essere tirannica, deve trovare la sua ragion d'essere e la sua giustificazione in una idea morale » (1).

(1) Darlu — Quelques réflexions sur le quasi-contrat social — *Revue de métaphysique et de morale* — Paris, 1898 — pag. 191.

VI.

Il solidarismo e l'idea del giusto

Il solidarismo fin dalle sue prime origini era stato confuso con le dottrine socialiste, infatti il Marion racconta che uno dei libri più diffusi fra i seguaci del falansterismo fu quello di un colonnello Rénaud, che dalla solidarietà s'intitolava (1).

In seguito la scuola dichiaravasi assolutamente contraria all'intervento della pubblica autorità nei rapporti economici dei privati a volte lasciare all'individuo la maggiore libertà, sebbene alcuni avessero proposto che lo stato a semplice scopo didattico comandasse per qualche tempo il riconoscimento e l'esercizio dei doveri dalla solidarietà derivanti. Costoro eran sicuri che i cittadini subito avessero accettati e praticati quei doveri, in forza dell'interiore impulso, naturalmente e necessariamente determinantesi nella coscienza degli uomini morali, non appena li avessero conosciuti.

(1) Marion — *Solidarité morale* cit. — pag. 316.

Tutte queste idee che corrispondono alle potenti concezioni filosofiche contemporanee ricordate, non raccolgono il suffragio del Burgeois il quale, sebbene neghi lo stato ed ogni diritto di questo, chiede la legale sanzione dell'obbligazione che sorge dalla solidarietà, secondo le sue vedute.

Anche il Burgeois s'affanna a dichiarare la sua non essere concezione socialista, ciò non ostante un ammiratore di lui, il Bouglé, parlando del solidarismo in generale, ma riferendosi evidentemente alla sola concezione solidarista del Bourgeois, nota che « l'organizzazione che il solidarismo ci prepara, se non è assolutamente conforme all'ideale del collettivismo puro, pare almeno che risponda alla maggior parte dei desiderati del socialismo contemporaneo ». Altrove dice: « È provato dal confronto dei punti dove il solidarismo ed il socialismo appaiono più differenti, potersi queste due dottrine facilmente identificare » (1).

Allorquando il solidarismo pretende dimostrare immeritata la miseria e moralmente obbligatoria l'assistenza ai poveri, per fermo non si può parlare di socialismo; ma quando esso chiede che lo stato ripari con le leggi e con la forza una pretesa ingiustizia subita dalla classe lavoratrice, naviga nel pieno collettivismo. Il lamento infatti d'ingiustizia nella distribuzione della ricchezza e l'invocazione allo stato per i provvedimenti, esaurisce quel *minimum* di domande che, secondo il

(1) Bouglé — Solidarisme et libéralisme — Paris, Cornély — pag. 33 e 42.

Limonsin e quasi tutti gli scrittori, è il precipuo carattere del socialismo (1).

Le accuse infatti che fa il Bourgeois alla solidarietà sono due: La prima lamenta l'appropriazione che alcuni fanno dell'immenso tesoro sociale accumulato nei secoli, cioè di tutti i beni nei quali consiste l'immenso progresso che tuttodì si verifica, lasciando agli altri ben pochi vantaggi e la seconda nell'uso che si fa di questo arricchimento, rivolgendo cioè contro i meno provvisti la forza sociale acquistata, a fine di sopraffarli nel contratto. Egli pretende che l'imposta progressiva porgendo i mezzi all'opera della maggiore assistenza sociale, debba stabilir l'equilibrio e questo concetto è pienamente accettato anche dal Duprat (2).

Evidentemente Bourgeois corre col pensiero al lamento del Marx che proclamava legge del regime capitalistico dovere il ricco divenir sempre più ricco ed il povero sempre più povero mediante la « truffa obbiettiva », legge ora sconfessata da tutti i socialisti (3), ricorda la famosissima legge dei salari, detta legge di bronzo, annunciata dal Ricardo e messa dal Lassalle potentissima macchina di guerra contro il capitalismo spoliatore degli operai che, in forza di quella, vedevano il salario sempre più meschino. Se fosse vera quella legge dei salari, questi dovrebbero indefinitamente diminuire, ragguar-

(1) Rae — Socialismo contemporaneo — Trad. dall'inglese — Firenze, 89 — pag. 13.

(2) Duprat — Solidarité sociale cit. — pag. 255.

(3) Conf. Bernstein — Socialisme théorique et démocratie sociale pratique — Paris, 900 — pag. 289.

gliandosi ai bisogni i quali sono sempre più e indefinitamente compressibili. Il Bourgeois non ricorda che un economista americano, il Gunton, facilmente prova che la legge di bronzo ha da dirsi invece legge d'oro, perchè i poveri vedrebbero col progresso accrescersi i loro bisogni ad opera delle migliorate condizioni psichiche, frutto necessario del progresso stesso e quindi, i salari, dovrebbero indefinitamente accrescersi ogni giorno più.

Non si può credere che nella visione pessimista, propria dei socialisti, degli effetti del regime attuale sui salari, il Bourgeois non sia stato condotto da colui che parve trent'anni or sono, aver messo il dito sulla piaga e che infinita eco destò nel mondo anglo-sassone. Si parla di H. Georges.

Il Georges (1) pretende che il progresso della civiltà non migliorerà in alcun modo le condizioni delle classi inferiori per ciò che riguarda le necessarie esigenze di una vita sana e felice, anzi le renderà certo sempre più disgraziate, giacchè le nuove forze, per quanto possa essere elevatrice la loro azione, non agiscono punto, come per lungo tempo si è sperato e creduto, alla base della società, bensì in un punto intermedio fra la base ed il vertice. Gli è come se un immenso cuneo fosse introdotto non sotto la società, ma attraverso di questa, quelli che sono al disopra del punto di inserzione vengono elevati, ma quelli che sono al disotto ne vengono schiacciati.

(1) Henry Georges —Progress and poverty, the remedy— New-York, 1880.

Non importa sapere quali sieno le conclusioni che da questa premessa trae il Georges, basterà dire che di pochissimo differiscono dalle conclusioni degli altri socialisti che ànno trovato sul principio innumerevoli ferventissimi seguaci; ma in progresso di tempo sono cadute nell'oblio, come tante altre soluzioni, proposte finora alla cosiddetta questione sociale.

Ai fini della presente indagine occorre ricordare che il presupposto del Georges rafforza notevolmente le previsioni pessimistiche dei socialisti e, fino ad un certo punto, appare giustificato in astratto, perchè di fronte alle persone che possono sempre più elevarsi nel mondo, mediante i servigi che possono rendere agli altri, servigi sempre più cari e desiderati a misura che il progresso si afferma, vi sono di quelli che, nulla producendo, non hanno alcun modo di innalzarsi al paro dei primi e, se non sono sempre più in basso, rimangono sempre allo stesso livello e vengono in tal maniera continuamente divergendo dal livello degli altri più fortunati. A voler essere però esatti bisogna dire che le due classi ideali della società, i produttori e gli improduttivi, sono entrambe sollevate dal progresso, sebbene in misura ineguale, giacchè, riconosce lo stesso Georges, è incontestabile che i più poveri possono ora sotto certi riguardi godere di ciò, che i più ricchi appena un secolo fa non avrebbero potuto procurarsi.

Invano il Georges aggiunge, per sostenere la sua tesi, che questo non provi punto che vi sia miglioramento, considerando che non è aumentata pei poveri la possibilità di guadagnare ciò che è necessario alla vita, la

proposizione combattuta è chiaramente dimostrata dall'esperienza e come tale già fu rilevata dagli economisti la seconda è una affermazione dell'autore americano, priva di qualunque sostegno.

Si può anche aggiungere che la civiltà [produce il povero, perchè la barbarie lo sopprime: infatti il selvaggio non può mantenere bocche inutili e soltanto un lavoro serio ed ordinato permetterà alla società il lusso di istituzioni caritativoli, ovvero di lavori di lieve momento. Tra i selvaggi non vi sono deboli i quali non possono sostenere le gravissime condizioni dell'esistenza, è storia del resto che alcune razze Australiane usano seppellire vivi i loro vecchi e che altri popoli in segno di affetto e venerazione li mangiano.

Del tutto falsa s'appalesa così la proposizione da cui il Georges cava il suo pessimismo e che moltissimi hanno spiegato col ricordo delle condizioni etniche e sociali in cui si svolse la vita di lui, specie per lo sviluppo della terra nella quale egli compiva le sue osservazioni. L'aumento subitaneo della popolazione produsse nelle terre Californiane una crisi gravissima che impressionò vivamente quell'autore. L'esperienza, fatta con mezzi scientifici adeguati, assume la cura di dimostrare la falsità delle asserzioni di lui.

Esaminiamo dunque la condizione degli operai che tanto nera si vuol dipingere alla stregua dei fatti, prendendo in esame le statistiche riguardanti la Francia, sia perchè un caso fortunato ci permette rinvenirvi agevolmente il fatto nostro, sia perchè le condizioni demo-

logiche di quel paese son quasi stazionarie di fronte ai rapidi cangiamenti subiti dagli altri paesi.

L'Ufficio del Lavoro, organo dell'amministrazione francese, presentò nella esposizione del 1900 a Parigi un quadro nel quale graficamente si dimostrava il costante e veramente confortante aumento della media dei salari durante il secolo trascorso e chiaramente si rilevava come dal 1806 al 1880 i salari medi erano raddoppiati e negli altri vent'anni erano triplicati. Fu prevista la facile obbiezione che l'aumento fosse soltanto nominale e dipendente dal rinvilio della moneta, nel qual caso l'aumento delle cose necessarie alla vita avrebbe prodotto un illusorio aumento del salario, perciò in un altro quadro, supponendosi che il consumo fosse rimasto per qualità e quantità costante e comprendendosi in esso vitto, alloggio, riscaldamento ed illuminazione, si dimostrò che il prezzo di tutte queste cose era aumentato solamente di un quarto nel detto periodo di tempo. Molte cose non furono comprese in questo secondo quadro, perchè aveano all'inizio del secolo un prezzo che impediva all'operaio di provvedersene e alla fine del secolo erano alla portata di tutte le borse, quali molti indumenti, l'istruzione, i trasporti, le corrispondenze postali, l'assistenza sanitaria.

Così smentivansi nel modo più assoluto le previsioni del Georges del Marx e di chiunque altro, maledicendo al progresso addita in questo la causa di ingiustizia e di angheria di alcuni uomini su tutti gli altri.

Si è tentato di obbiettare che le statistiche non possono essere tenute in molta considerazione, perchè si

fondano sopra salari annui e regolari mentre la disoccupazione li falcia di molto, però quest'argomento potrebbe aver valore, se la disoccupazione dovesse considerarsi quale un male dell'epoca presente. Nel fatto la disoccupazione è stata sempre lamentata (1), è insita nella natura degli uomini, non sempre adatta al lavoro e nella natura della produzione, non sempre rispondente ai bisogni del consumatore. Sarebbe poco ossequiente alla logica chi volesse riferire all'accrescimento dei salari un inasprimento della disoccupazione, giacchè il più elementare ragionamento impone di credere che la disoccupazione esercita una forza enormemente deprimente sulla retribuzione del lavoro.

Altri fanno osservare che il maggior salario sia corrispettivo del maggior rischio cui la salute e la vita stessa degli operai vengono oggi esposte, a causa delle ingenti forze naturali e dei complicati meccanismi messi al servizio della produzione; anche costoro però capovolgono i dati dell'esperienza. È vero infatti che molte opere oggi si fanno delle quali i vecchi non dovevano paventare i pericoli, come trafori di monti, produzione e conduzione di elettricità, trasporti velocissimi ed altre imprese nelle quali il rischio è evidente. Bisogna ricordare però che quando più progrediscono le potenze delle macchine e la complessità dei loro organi, tanto maggiormente crescono le prevenzioni degli infortuni e crescono in misura assai più larga i mezzi curativi e i rimedi economici degli stessi.

(1) Vedi: Montesquieu — *Esprit des lois* — Cap. XXIII.

Molte sono le vittime delle ferrovie ; ma fu già dimostrato che salvo il grande spavento prodotto dagli infortunî ferroviari, fanno questi assai meno vittime che gli antichi mezzi di comunicazione e, se prova migliore si vuole di ciò, si possono consultare le ordinarie tariffe delle compagnie di assicurazioni che trattano i ferrovieri assai più favorevolmente di coloro che abitualmente si servono degli equini per la loro industria. Evidentemente dunque il salario aumenta con la civiltà, nè potrebbe essere altrimenti perchè la civiltà porta da un lato la ricchezza e questa chiede essere spesa a procurare servigi al possessore, dall'altro produce maggiori bisogni e quindi maggiore richiesta di servigi (1).

La proposizione del Bourgeois non può dirsi a pieno confutata con le cifre che dimostrano l'accrescimento generale del salario, poichè potrebbe dubitarsi essere la giustizia calpestata a danno degli operai, quantunque in minor grado che se quell'accrescimento non fosse.

Se l'opinione di coloro che ogni valore derivano dal lavoro, se la bella e poetica affermazione che ha fatto la fortuna del marxismo e che oggi è ancora con impeto sostenuta dal cosiddetto socialismo giuridico (2), meritasse ossequio, non sarebb'egli stoltezza credere soddisfatta la giustizia pel mero accrescimento della parte che l'operaio nella distribuzione del prodotto percepisce?

(1) Vedi la bella opera del Levasseur — *Histoire des classes ouvrières en France*.

(2) Confr. Menger — *das Recht a. d. Arbeitsertrag in geschichte arstellung* — Stuttgart, 86.

Tutto il prodotto non spetterebbe all'operaio unico vero produttore?

Il Gide però e citiamo quest'autore che molto è benemerito del solidarismo, con tutti i tecnici dell'economia politica respinge l'assurda teoria e basterà ricordare, tra i molti esaurienti argomenti addotti, quello del valore che lo stesso lavoro umano ha e che non può naturalmente derivare dal lavoro stesso e quello del valore molto variabile di un prodotto qualsiasi del lavoro (1).

Il nostro Bourgeois non vuole arrivare alle affermazioni « integraliste », come le dicono, riconosce la necessità dell'attuale ordinamento economico che con quelle affermazioni sarebbe evidentemente incompatibile; ma le sue osservazioni fanno sempre rimaner dubbioso il sentimento di giustizia che l'accrescimento dei salari verificatosi non corrisponda a quello che veramente spetterebbe al lavoratore e che insomma costui, di molto o di poco, sia sistematicamente defraudato.

Pur troppo è forza riconoscere che nemmeno il rimedio dell'assistenza sociale, quanto più largamente si voglia sviluppato, basterebbe a sanare l'ingiustizia, se questa in virtù della solidarietà, nei contratti si verificasse. Sarebbe lo stesso che dichiarare innocente quel ladro cui un residuo di bontà ha consigliato porgere una camicia al derubato di ogni indumento.

Si può ammettere però col Bourgeois che questa perenne ingiustizia nei contratti vi sia? Certamente no. L'aumento dei salari, messo in raffronto della diminu-

(1) Gide — Principii di economia politica cit. — pag. 55 e segg.

zione degli interessi dei capitali dice che il capitalista non può defraudare d'alcunchè il lavoratore. Se lo potesse perchè non lo fa? Se si insiste a vantare la forza soperchiante del capitalista, si paragona costui al generale con un esercito formidabile che, dinanzi ad una imbellè schiera di femminucce, non s'accontenta di rimanersi inattivo, ma fugge e lascia in balia di quelle le sue armi e i suoi bastioni.

La frase celebre del Cobden: « Non è possibile che il salario cresca, se due operai corrono dietro un padrone e non è possibile che diminuisca, se due padroni corrono dietro un operaio », nella sua studiata unilaterità ed incompiutezza, dice meglio di ogni ragionamento, la quasi indipendenza del prezzo del lavoro dalla legge fondamentale della economia che vuole sian l'offerta e la domanda uniche designatrici dei prezzi delle cose e dei servizi. Molti s'affannarono a designare quale fosse il giusto salario e, celebre fra gli altri, il Thünen; ma il « salario naturale » da questo faticosamente designato con cifre algebriche, rappresentanti vari rapporti presi in considerazione, non può rispondere alla verità, perchè è assolutamente impossibile tener conto, se non di una parte infinitesimale dei valori da calcolare, in massima parte sfuggenti a criterî valutativi di quantità (1).

Anche un Papa, Leone XIII, in una celebre enciclica si provò a designare un salario « giusto » cioè quello che corrisponde ai dettami del « diritto naturale »; ma dovette limitarsi a dire giusto quel salario che « deve

(1) Gide — Principii di economia politica cit. — pag. 410, nota.

bastare a far vivere l'operaio sobrio ed onesto ». Questa determinazione è di una grandissima indeterminatezza, perchè alla grande difficoltà di stabilire quanto basti ai bisogni attuali degli operai, si aggiunge quella di designare quali dovrebbero essere questi bisogni. Però la papale designazione ha un grandissimo valore di testimonianza di ciò che è nella pubblica coscienza il « salario giusto », nè altrove che in questa coscienza dell'umanità storicamente formatasi, può trovarsi l'esistenza del sentimento di giustizia.

Non è possibile però che il salario si diparta di molto da quel che secondo questo criterio dovrebbe essere, giacchè la coscienza individuale che in sè implica e contiene la socialità cioè, come dice il Petrone, la sostanza della presunta coscienza sociale, mal sopporterebbe una retribuzione stimata ingiusta. Bisogna anzi dire che nella coscienza dei partecipanti alla produzione ogni giorno quest'idea di giustizia s'elabora, acquistando novello contenuto e che sarebbe impossibile una perfetta collaborazione, se ciascuno dei cooperatori non vedesse dagli altri rispettato ciò ch'egli stima giusto.

Mirabili sono le conseguenze di questo ideale di giustizia. Molti operai si vedono oggetto di cure sempre più affettuose da parte di padroni che procurano loro tutti i possibili vantaggi e comodità anche forse nel fine di ottenerne maggiore produzione e molti han visto crescere d'assai le loro retribuzioni, senza neppure ricorrere alle agitazioni e alle violenze da tanti oggi credute indispensabili per ottenere aumento di salari, così i domestici ed altre categorie di lavoratori.

Nè l'ideale di giustizia può supporre troppo spesso conculcato nei rapporti fra padroni ed operai, del che fa fede il niun interesse suscitato dalle istituzioni intese a rinvigorirne i precetti, così nel nostro come in altri paesi.

Questo stesso ideale di giustizia, a nostro credere, frena le coalizioni dei capitalisti, i *trusts*, i *Kartellen*, tenuti già come strumenti di sopraffazioni e che finoggi, pur non avendo fugato interamente i sospetti, sonosi dimostrati utili alleati della produzione (1), e, se ancora questo sentimento non frena le coalizioni operaie da atti briganteschi e selvaggi, è a sperare che, rinvigorendosi ogni giorno più con la educazione e la diffusione della cultura, abbian quegli atti a scomparire dalla storia.

Se alcuni filosofi han troppa fede nel sentimento di giustizia individuale, tanto da richiedere l'abolizione di ogni coartazione, statale o no, la generalità degli scrittori ne ha troppo poca.

Le accuse di sopraffazione contro la parte economicamente più forte intervenuta nel contratto non sono soltanto del Bourgeois, ma di moltissimi (2), sebbene nessuno finora si sia spinto a farne addebito alla solidarietà. Smentisce tali accuse l'esperienza, come s'è visto e cade quindi anche la pretesa dei solidaristi, di potere soddisfare i postulati del sentimento di giustizia, nell'ambito delle attuali istituzioni economiche.

(1) Gide — Principii di economia politica cit. — pag. 148.

(2) Conf. Vanni — Lezioni di filosofia del diritto — Bologna, 04, pag. 376.

Pur troppo non è possibile negare che queste non consentono una tranquillità completa e non si nega che, in qualche particolare contingenza, le classi favorite dalla sorte, sia anche, come vuole Bourgeois, a mezzo dei benefizi che traggono dalla solidarietà, commettano deplorabili ingiustizie.

Speriamo e per sicuri segni possiamo sperare, una sempre maggiore elevazione della coscienza etica individuale che tali ingiustizie renda sempre più lievi e più rare; ma reputiamo illusorio qualunque sistema che a mezzo di estrinseche forme, si vanti di sradicarle completamente dalla storia.

Basterà osservare che nessun altro regime potrebbe ovviare a ogni ingiustizia. Non è lo stato moderno che si mostra in generale assai proclive ai favoritismi di ogni genere che valga a dare affidamento di retta distribuzione del prodotto del lavoro collettivo, non le associazioni, sindacate o meno, sostituenti con l'egoismo complessivo, assai più libero di mostrarsi e di agire, gli egoismi privati che la coscienza morale e il costume infrenano, tanto meno un'associazione solidarista che con l'esercizio dell'assistenza ai miserabili si crederebbe assolta da ogni ingiustizia.

La relatività del nostro essere si rivela in ogni nostra istituzione.

INDICE

I. Sulla genesi del solidarismo	<i>pag.</i>	9
II. Sui presupposti psicologici e metafisici della dot- trina solidarista	„	33
III. Presupposti sociologici del solidarismo	„	63
IV. La morale del solidarismo	„	85
V. Diritto e solidarismo	„	109
VI. Il solidarismo e l'idea del giusto	„	139

Lire 3,50